B
759
.C44J6

THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

Class ____________

Book ____________

COPYRIGHT DEPOSIT

Don Chasdai Creskas'

religionsphilosophische Lehren

in

ihrem geschichtlichen Einflusse

dargestellt

von

Dr. M. Joël,

Rabbiner der Synagogen-Gemeinde zu Breslau.

Breslau 1866.

Schletter'sche Buchhandlung.

H. Skutsch.

B759
.C44J6

Vorwort.

Das in vieler Beziehung berechtigte Vorurtheil gegen die mittelalterlichen Denker ist nicht gerade geeignet, zur Darstellung ihrer Leistungen zu ermuthigen. Man spricht solchen Darstellungen zwar nicht jedes geschichtliche Interesse ab, gibt aber auch nicht leicht zu, dass sie wesentlich beitragen, die Keime zu enthüllen, aus denen, mit Hülfe allerdings eines besseren Bodens und einer besseren Luft, so mancher stattliche Baum der Erkenntniss, der weit spätere Zeiten gelabt, hervorgewachsen ist. Die verbreitetste Vorstellung, die über den Entwickelungsgang der Philosophie herrscht, ist ohne Frage die, dass nach dem Untergange der Sonne, welche die Lehren der griechischen Denker gereift, die Philosophie ihren Winterschlaf angetreten, bis sie durch den Frühlingshauch der neuen Zeit zu einem frischen, fröhlichen Auferstehen geweckt worden. Es fällt uns nicht ein, dieser verbreiteten Vorstellung jeden guten Grund abzusprechen und die Befangenheit zu leugnen oder zu beschönigen, die im Mittelalter das Streben nach Erkenntniss beeinträchtigt hat. Das hiesse die Zahl der verunglückten „Rettungen“, die in unseren Tagen geschrieben werden, noch um eine vermehren. Aber dennoch ist die Vorstellung von dem, was aus den mittelalterlichen Leistungen auf die Neueren übergegangen, eine allzugeringe, so dass sie nicht selten verhindert, die wahre Genesis gewisser Gedankenreihen zu erkennen. Auch auf diesem Gebiete sollte das apriorische Construiren mehr und mehr dem geschichtlichen Erkennen weichen.

Wir führen hier einen Denker in die Geschichte der philosophischen Bestrebungen ein, von dem wir überzeugt sind, dass er bei allem Tribut, den er den Vorurtheilen seiner Zeit gezollt, dennoch der Beachtung gar werth ist. Wenn Spinoza

mit Recht als das eigentliche Ferment der neuern Philosophie angesehen wird, so darf ein Denker, der nachweislich auf ihn bedeutend eingewirkt hat, nicht übersehen werden. Man hat schon längst erkannt, dass Spinoza nicht blos aus Cartesius hergeleitet werden könne. Ebenso wenig ist es geschichtlich, ihn als Zögling der Cabbalisten hinzustellen. Eine eingehende Lektüre seiner Schriften führt, was die jüdische Litteratur angeht, mit Sicherheit nur auf seine genaue Bekanntschaft mit der geistigen Bewegung, welche durch Maimonides' Schriften in der jüdischen Welt hervorgerufen worden, und, wenn wir von den jüdischen Exegeten Raschi und Ibn-Esra, die hier nicht in Betracht kommen, absehen, sind es von jüdischen Gelehrten vorzugsweise die Namen und Meinungen des Maimonides, Alfachar, Levi ben Gerson und Chasdai, die uns bei Spinoza begegnen. Aus den Schriften dieser Männer sind aber die Reminiscenzen weit zahlreicher als man gemeinhin glaubt, und sie würden erkennbarer sein, wenn nicht die Verschiedenheit der Zungen, in denen sie reden, die Verschiedenheit des Lateinischen und des Hebräischen, selbst das Gleiche als verschieden erscheinen liesse.

Was meine Darstellung betrifft, so wurde sie einmal durch die schwerfällige Ausdrucksweise Chasdais, dann durch die zahlreichen Fehler in den beiden Editionen des Or Adonai (Ferrara 1556, Wien 1860) erschwert. Indess glaube ich mit gutem Gewissen behaupten zu dürfen, dass sie durchaus treu den Sinn des von Chasdai Gelehrten wiedergibt. Die unter den Text gestellten Citate geben genügende Gelegenheit zur Controle. Ein ausreichendes Verständniss der Bestrebungen Chasdai's hängt übrigens zu eng mit der Kenntniss maimonidischer und gersonidischer Lehren zusammen, als dass wir uns nicht bewogen fühlen sollten, auf unsere früher erschienenen Darstellungen dieser beiden Vorgänger Chasdai's zu verweisen.

Breslau, den 11. Juli 1866.

Der Verfasser.

In der Geschichte der jüdischen Denker wurde bis vor kurzem Chasdai Creskas kaum berücksichtigt. In der sonst für eine Geschichte der jüdischen Philosophie wahrhaft grundlegenden Skizze von Munk wird sein Name nicht erwähnt. Sein Hauptwerk „das Gotteslicht“ (Or Adonai) wimmelt in der neuen so gut wie in der alten Ausgabe von so vielen Fehlern, dass man schon daraus allein die geringe Aufmerksamkeit abnehmen kann, die ihm zugewendet wurde. Wenn man aus dem Grade der *Berühmtheit* auf die Bedeutung der *Leistungen* schliessen dürfte, so wäre sein Schüler R. Joseph Albo, der Verfasser der „Grundlehren“ (Ikkarim), ein seinen Lehrer weit überragender Mann. Und dennoch ist der polemische Kern selbst in dem Buche Ikkarim lediglich eine Folge der Anregung, die von Chasdai ausgegangen. Und dennoch übertrifft das Buch von Chasdai, wenn es auch mit der Popularität und gefälligen Darstellung des Ikkarim keinen Vergleich aushält, es weit an Originalität, Tiefe und Consequenz der Gedanken[1]). Möglich dass die Herbigkeit der Form, die knappe nur das Nothwendigste ausdrückende Kürze, die eine Eigenheit von Chasdai's Schreibweise ist, von einer genauen Beschäftigung mit ihm abgeschreckt hat. Aber der wahre Grund liegt doch wohl tiefer.

Chasdai Creskas tritt als Gegner der Philosophie auf, seine eigentliche Tendenz ist zu zeigen, dass die Wahrheit nicht aus der Philosophie stamme. Aber er unterscheidet sich von allen früheren Feinden der Spekulation durch den bedeutsamen Umstand, dass er nicht blos gegen die *Resultate* kämpft. Er will nicht *verketzern* sondern

---

[1]) Ueber das Verhältniss des Ikkarim zu Chasdai's Buche siehe Note I.

widerlegen. Und zwar thut er das so gründlich, dass er wohl nur ein kleines Publikum hat, das ihm zu folgen im Stande oder gewillt ist. Die Partei, auf deren Seite er steht, hat wohl kaum eine so eingehende Kunde von Aristoteles als erforderlich ist, um seine Widerlegungen zu verstehen. Umgekehrt sind die Anhänger der Aristotelisch-Maimonidischen Richtung noch immer zu erfüllt von dem Glauben an die Autorität des Aristoteles, als dass sie in einer beinahe die ganze Weltanschauung desselben treffenden Polemik etwas mehr denn eine unberechtigte Kühnheit hätten erblicken sollen [1]). Dazu kam noch, dass derselbe kühne Geist, der den Chasdai ermuthigte, statt sich mit Einzelnem zu befassen wo möglich die Grundpfeiler zu erschüttern, auf denen das Aristotelische Lehrgebäude ruhte, ihn auch nicht zurückschrecken liess vor Aufstellung von Meinungen, die selbst diejenigen zu theilen nicht gesonnen waren, die ihm bereitwillig den Namen „Hachassid“ (der Fromme) gaben [2]). So erklärt es sich, dass eine Leistung Chasdai's, die nebensächlich in seinem Buche auftritt, nämlich die oft sehr geistvolle und scharfsinnige Erklärung hagadischer Stellen mehr Berüksichtigung und Anerkennung findet als der eigentliche Kern des Buches [3]).

Sehen wir nun von diesen Schicksalen des Chasdai'schen Buches ab, um es selbst zu charakterisiren, so bietet sich uns eine Parallele für die Stellung Chasdai's in der Geschichte des jüdischen Denkens, die wohl mehr als eine blosse Parallele ist. Auch die arabische Philosophie kennt einen Mann,

---

[1]) Schem-tob, der Erklärer des More Nebuchim, drückt sich in seinem Commentar zum More (Vorrede des 2. Theils zu Anfange) folgendermaassen aus: וכשתבין אלו הדרכים יבוטל מעלינו כל הטעות שעשה הרב ר׳ חסדאי על הרב על ביאור זאת ההקדמה כי באלו שני המופתים אין ספק ולא דהיה אלא מסכל מתעקש ובלתי מבין הדברים ואף ג״כ כל הקושיות שעשה הרב ר׳ חסדאי על הביאורים שעשה אריסטו על זאת ההקדמה הם הזיות יבינם מי שנתן לו השם שכל להבין האמת והשקר.

[2]) Vgl. das in Note 3 über Abrabanel's Verhalten Chasdai gegenüber Zusammengestellte.

[3]) Ueberaus häufig führt Jakob ibn Chabib in seinen „En Jakob“ die Erklärungen Chasdai's an, die er an einer Stelle als „süsser denn Honig“ bezeichnet. (En Jakob Megilla zu Anfange.)

der, wohl bewandert in den Lehren der Philosophen, feindlich gegen sie auftritt und gewissermaassen auf dem Wege des Philosophirens zu dem Standpunkte einfacher Gläubigkeit zurückkommen will. Es ist dies der berühmte Verfasser des Buches „Tehafot al-falasifa“ (Widerlegung der Philosophen), Abu Hamed Al-Gazali. Mit den Lehren dieses Philosophen hat Chasdai so manche Berührungspunkte. Dass das nicht zufällig ist, ersehen wir einfach aus dem Umstande, dass er Abu-Hamed freilich nicht mehr als die übrigen arabischen Philosophen bisweilen citirt [1]). Dass aber umgekehrt dieses Zusammentreffen mit Al-Gazali nicht so weit geht, um der Originalität Chasdai's Eintrag zu thun, kann nur aus unserer Gesammtdarstellung sich ergeben [2]). Der Einfluss, den Algazali auf ihn übt, entspricht noch nicht dem Einflusse, den Ibn-Sina auf Maimonides, Ibn-Rosch auf Gersonides geübt haben, ohne auch diesen Männern ihre Selbstständigkeit zu nehmen. Gehen wir nach Erwähnung der Hauptmomente aus seinem Leben zu den schriftstellerischen Leistungen Chasdai's über.

Chasdai Creskas, dessen Lebens- und Wirkenszeit in die zweite Hälfte des 14. und den Anfang des 15. Jahrhunderts fällt, stammt aus einer angesehenen Familie in Barcelona, so dass er in der glücklichen Lage ist, eine lange Reihe von Ahnen aufzuzählen, die alle mehr oder weniger persönliche Bedeutung hatten [3]). Namentlich gilt sein Grossvater, dessen Namen er trägt, als talmudische Autorität, dessen Decisionen daher unter den maassgebenden angeführt werden. Seine eigentliche Bedeutung als Theologe aber verdankt er ohne Frage seinem berühmten Lehrer Nissim ben Reuben (Ran), welcher der Einzige in seiner Zeit war, dessen Methode in Behandlung des Talmudstudiums an

---

[1]) Or Adonai, Anfang des ersten Tractats: והאחרונים כמו אבונצר ור' רשד והמחברים אחריו כמו בן סיני ואבוחמד ור' אברהם ן' דאוד und öfter. Wenn übrigens diese Stelle nicht verdorben ist, so wäre Chasdai nicht gerade gut orientirt in der chronologischen Reihenfolge dieser Männer.

[2]) Vgl. darüber auch das von uns in Note 3. über Abrabanel Gesagte.

[3]) Vgl. über sämmtliche Data aus Chasdai's Leben Note 2.

die klassische Zeit der sogenannten „Früheren“ (Rischonim) erinnert. Dass man in der Schule dieses Mannes auch philosophischen Fragen nicht fremd blieb, wenn auch nur so weit sie in directer Beziehung zur Religion standen, ergibt sich aus den Thematen, die R. Nissim in seinem unvollendet gebliebenen Pentateuchkommentare behandelt und die für Abrabanel später die Veranlassung werden, ihn mit einzuschliessen in die Polemik, die er gegen seine Schüler Chasdai und Albo — letzteren bezeichnet er wohl nur so als Enkelschüler Nissim's — in mehreren seiner Schriften eröffnet und die vorzugsweise dem Widerspruche galten, in welchen diese mit Maimonides sich zu setzen gewagt hatten [1]). Ebenso zeigt sich Chasdai's Freund und Genosse, der hervorragendste Talmudist unter den Jüngern R. Nissim's, Isaac ben Scheschet (Ribasch) bei aller Abneigung gegen das Studium der Philosophie, nicht unorientirt in den philosophischen Ansichten, die zu seiner Zeit die Gemüther beherrschten. Chasdai selbst aber, dessen eingehende philosophische Studien in seinen Schriften zum Vorschein kommen, muss nicht minder hervorragend als talmudische Autorität gewesen sein. Wir reden nicht blos von den schriftstellerischen Plänen, mit denen er sich trug, und die Niemand fassen kann, der sich nicht wohl bewandert fühlt auf dem ganzen Gebiete des talmudischen Schriftenthums, wir reden von der Schätzung, in der er bei Anderen stand. Die für die Geschichte seiner Zeit so ausgiebige Sammlung der Responsen des Isaac ben Scheschet belehrt uns, dass man sowohl noch bei Lebzeiten des R. Nissim als namentlich nach dem Tode desselben an Chasdai so gut wie an Isaac brieflich mit Anfragen über talmudische Materien sich gewandt habe. Ebenso hervorragend erscheint er neben seinem Freunde Isaac als Schiedsrichter und Vermittler in einem Streite, der um das Grossrabbinat in Frankreich ausgebrochen war zwischen Jochanan ben Mathatia und Jeschaia ben Abba Mari. Auch einen Jüngerkreis hatte er um sich versammelt, von denen Manche nachher sich einen Namen gemacht, und Isaac ben Scheschet schätzt den Einfluss Chasdai's so hoch,

---

[1]) Vgl. Note 3.

dass er einem jungen Manne das Verbleiben in Catalatajud empfiehlt, weil der Ort in der Nähe Saragossa's lag, wohin Chasdai nach dem Ableben seines Lehrers R. Nissim in Barcelona übergesiedelt war.

Die äuseren Lebensverhältnisse Chasdai's scheinen nicht blos günstig, sondern hervorragend gewesen zu sein. Er geniesst auch in nichtjüdischen Kreisen die höchste Anerkennung und es wird von seinem Ansehen am arragonischen Hofe geredet. Aber diese Stellung und dieses Ansehen schützten ihn nicht, die ganze Bitterkeit der damaligen Zeitverhältnisse zu kosten. Wohl noch im ersten Mannesalter stehend wird er um einer falschen Anschuldigung willen mit seinem greisen Lehrer R. Nissim, seinem Freunde Isaac ben Scheschet und vier anderen angesehenen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde in Barcelona auf Befehl der Regierung eingekerkert. Doch hatte dieser Vorfall in so fern keine weitere Folge für ihn, als der Ungrund der Anklage bald an's Licht kam und ihre Unschuld in aller Form anerkannt wurde. Die schlimmsten Tage aber, die Chasdai sah, fielen in das Jahr 1391, in welchem die vom Bekehrungsfanatismus angefachten Judenverfolgungen in Spanien wie ein Feuerbrand von Sevilla nach Cordova, von da nach Valencia, von da nach den Balearen, von da nach Barcelona, Lerida und Gerona sich wälzten. Chasdai selbst beschreibt diese Schreckenszeit in einem Briefe, den er im Herbst desselben Jahres an die Gemeinden in Avignon richtet[1]). Ergreifend sind seine Worte trotz der katalogenartigen Kürze, mit der er das Geschehene berichtet, wo er auf die Vorgänge in Barcelona zu sprechen kommt. Indem er nämlich die zahlreichen Opfer angibt, welche die Verfolgung forderte, und mittheilt, dass ein Theil der Gemeinde im Angesichte des unvermeidlichen Todes den Glauben verliess, erzählt er auch: „Viele aber heiligten den Namen Gottes (starben den Märtyrertod), unter ihnen mein einziger Sohn, der Bräutigam war, ein fehlerfreies Lamm habe ich ihn zum

---

[1]) Mitgetheilt in Anhange zu Schebet Jehuda ed. Wiener: כתב אשר שלח האשל האדיר הרב מסרגוסא שמו דון חסדאי קרשקש אל קהלות אויניין וכו׳.

Opfer dargebracht, ich spreche: Gottes Wege sind gerecht und tröste mich mit seinem schönen Theile und seinem lieblichen Loose". Nach Arragonien, wo Chasdai lebte, war die Verfolgung nicht gedrungen, man hatte sie nach Chasdai's Berichte mit schweren Geldopfern abgekauft. Aber in den Schlussworten seines Briefes: „Dennoch aber ist unser Herz voll Furcht und unsere Augen zum Vater im Himmel gerichtet, bis er uns wieder seine Gnade schickt, unsere Schmerzen heilt und unsere Füsse vor Wanken bewahrt", drückt sich zur Genüge die Unsicherheit aus, die auch dort die Gemüther in ängstlicher Spannung erhielt.

Chasdai's Geisteskraft und Leistungsfähigkeit war aber keineswegs durch die schauderhaften Vorgänge, die den Juden und den Menschen in ihm gleich sehr getroffen hatten, geschwächt. Im Gegentheil fallen die von ihm bekannt gewordenen Leistungen alle nach 1391. Das Werk, in dem er mit einer objectiven Ruhe, die Nichts von den Stürmen ahnen lässt, die er erfahren, die christlichen Dogmen beleuchtet, ist in seiner ursprünglichen Sprache und Fassung nicht auf uns gekommen. Wir besitzen das, wie er angibt, auf Anregung christlicher Freunde in spanischer Sprache verfasste Buch nur in der hebräischen Ueberarbeitung des Joseph Ibn-Schemtob unter dem Titel: „Widerlegung der christlichen Dogmen" [1]). Auch sonst ist Chasdai einer der Vordersten in der Reihe der Männer, welche die schnöden Angriffe der zum Theil hochgestellten Apostaten, die aus der Noth, die sie zur Annahme des Christenthums getrieben, eine Tugend zu machen bemüht waren, mit den ihm zu Gebote stehenden geistigen Waffen bekämpfte. Das eigentliche Hauptwerk seines Lebens aber, das am besten geeignet ist, die persönliche Schätzung zu erklären, in der er bei seinen Zeitgenossen stand, ist das 1410 beendete Buch Or Adonai [2]).

Das Buch ist im Dienste der Rechtgläubigkeit erschienen, das Buch kehrt vorzugsweise seine Spitzen gegen den Freisinn eines Gersonides und Maimonides, das Buch be-

---

1) בטול עקרי הנצרים
2) Vgl. Note 4.

zeichnet aber dennoch einen grossen Fortschritt in der jüdischen Philosophie. Es ist das nicht schwer nachzuweisen. Seit Maimonides der freien Forschung dadurch Raum geschafft hatte, dass er die Kluft, welche zwischen dem angestammten Glauben und den Ergebnissen der Philosophie zu liegen schien, durch eine neue Methode der Schrifterklärung überbrückte, seit er mit einem Scharfsinn ohne Gleichen in dem scheinbar Gegensätzlichsten und Verschiedensten, als welches sich die Bibel und die Bücher der griechischen Denker dem ersten Blicke zeigen mussten, das Gleiche und Uebereinstimmende finden lehrte, hatte sich der denkenden Partei unter den Juden eine Begeisterung für diese Art von Harmonisirung des Verschiedenen bemächtigt, die über ihr Ziel hinausging. Hatte schon Maimonides in sich selbst die Ausgleichung nicht zu Stande bringen können, ohne der Schrift bisweilen Gewalt anzuthun, so war er doch weit entfernt, den Lehren des Aristoteles sich auch da zu fügen, wo die Bibel offen widersprach. Seine Anhänger und Fortsetzer gingen weiter. Die Möglichkeit, dass auch Aristoteles irren könne, eine Möglichkeit, die Maimonides oft noch in's Auge fasst, war für sie nicht vorhanden. Wie weit Gott Kunde habe von den Einzeldingen, wie weit Schöpfung (aus Nichts) zulässig sei, auf welchem Wege die Seele zur Unsterblichkeit gelange, bestimmte man nach den Principien des Aristoteles oder dessen, was für aristotelisch galt. Vergebens kehrte sich die Verketzerungssucht gegen diese Richtung. Was konnte es auch helfen, dass man gegen sie polterte? Die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, darin hatten sie Recht. So lange man Nichts von Belang gegen Aristoteles' Lehren vorbrachte, so lange man in ihnen das unerschütterliche Ergebniss des Denkens sah, so lange musste jedes Unternehmen, die gleichen Lehren in der Bibel wiederzufinden, gerade als ein im Dienste der Religion unternommenes angesehen werden. Denn der der damaligen christlichen Theologie abgeborgte Weg, gewissermaassen z w e i Wahrheiten zu unterscheiden, eine philosophische und eine theologische, eine, die der n a t ü r l i c h e Mensch erkennen könne, und eine, die ü b e r die Natur und g e g e n die Natur sei, ein Weg, wie ihn Albalag, um

die Kühnheit seiner Sätze zu decken, einzuschlagen für gut fand, konnte auf jüdischem Boden keine Wurzel fassen [1]). Nur der Nachweis, dass die für bewiesen erachteten Sätze des Aristoteles nichts weniger als festständen, konnte die Bibel von dem Joche befreien, das gerade der mittelalterliche Freisinn ihr aufgehalst hatte. Dieser Aufgabe unterzog sich Chasdai, und das macht seine geschichliche Bedeutung aus, das macht ihn zum Vorläufer der Männer, welche die Schatten des Mittelalters durch eine neue Weltanschauung verscheucht, das macht, dass er trotz seiner Orthodoxie in vielen seiner Ansichten dem Giordano Bruno [2]) und Spinoza näher steht als die sogenannten freisinnigen Denker seines Zeitalters. In der That macht es einen erquicklichen Eindruck, statt der beständigen Wiederholung und Ausführung dessen, was im More Nebuchim gelehrt wird, einmal einen selbstständigen Mann zu hören, der sich von einer anderen Art von Orthodoxie freigemacht, von dem allein seligmachenden Glauben an die Unfehlbarkeit des Aristoteles. Die christliche Wissenschaft hat diesen bedeutsamen Schritt eigentlich erst im Anfange des 16. Jahrhunderts gethan und der Neffe des bekannten Johann Pico von Mirandola, Johann Franz Pico, der 1533 starb und dessen Werke mit denen seines Oheims zusammen edirt sind, geht noch mit grosser Aengstlichkeit an das Wagniss,

---

[1]) Im Hechaluz (7. Jahrgang) sind folgende Worte von Albalag mitgetheilt: והאמת אצלי כי אפילו החידוש הגרוע (er versteht darunter den zeitlichen Anfang der Welt im Gegensatz zu der Annahme, dass sie obgleich ewig doch geschaffen sei). אי אפשר להכחישו מצד האמונה אבל אפשר להכחישו מצד העיון, ואילו הרב (הרמב״ם) להיותו נאמן רוח מכסה דבר לא ראה לגלות מה שהעלימה תורה מן ההמון ומן הדין היה לו לעשות כמוהו אבל יש לי ג׳ טעמים שלא היו לו .הא׳ שהוא רוצה לקים פשט התורה ולבטל דעת הפלוסופים מן העיון מה שלא יתכן בשום פנים, ואני מודה לפשט התורה על דרך אמונה פשוטה בלי ראיה ומודה לפלוסופיא מדרך הטבע והעיון האנושי: Ob sich mit diesen Standpunkte etwas anfangen lässt?

[2]) Giordano Bruno gehörte bekanntlich zu den schärfsten und scharfsinnigsten Gegnern der Lehre des Aristoteles von der Endlichkeit der Welt. Sein Buch über diesen Gegenstand heisst: de l'Infinito Universo e Mondi.

dem Aristoteles zu widersprechen [1]). „Die Mehrzahl unserer heutigen Philosophen, sagt er noch zu jener Zeit, würde leicht zugeben, dass die Philosophen vor Aristoteles sämmtlich geirrt, er selbst aber habe wenn auch nicht ganz ohne Irrthum dennoch alle Anderen widerlegt und die Philosophie zu ihrem Abschlusse gebracht; seine Sätze ständen zum grossen Theil fest und unerschüttert, so dass, wer gegen sie etwas unternehme, gegen die Philosophie selber zu Felde ziehe. Er wolle nur zeigen, dass Aristoteles nicht gerade identisch sei mit dem Naturgesetze, und wolle sich freuen, wenn er nicht Chicane zu erfahren habe, denn auf Lob rechne er nicht, wo es sich um Entwurzelung eines so tief sitzenden, günstigen Vorurtheils handele.“ Auch weiss er von nennenswerthen Gegnern des Aristoteles keinen seit Philoponus' Zeit anzuführen ausser unserem Chasdai, und wir lesen bei ihm in ziemlicher Ausführlichkeit Chasdai's Einwände gegen Aristoteles' Definition des Raumes und der Zeit, gegen Aristoteles' Lehre von der Bewegung und vom leeren Raume. Bedeutsamer als diese Berücksichtigung durch Johann Franz Pico, der im Grunde weiter Nichts vermochte als die Ansichten Anderer anzuführen, ist das Verhältniss Chasdai's zu Spinoza. Spinoza erwähnt ihn ein einziges Mal [2]), aber wir werden Gelegenheit haben zu

---

[1]) Siehe das prooemium zu seinem Buche examen doctrinae vanitatis gentium und vgl. Note 4, in welcher wir das prooemium mittheilen und die Stellen, in denen Chasdai berücksichtigt ist.

[2]) Die Stelle lautet (epistola XXIX): Verum hic obiter adhuc notare velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam ut ipsam apud Judaeum quendam, Rab Chasdai vocatum reperio, sic sonat: „Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia quae sunt etiam causata. Atque nulli, quod causatum est, competit, vi suae naturae existere. Ergo nihil est in natura, ad cujus essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum: ergo et illud“. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum aut progressus causarum in infinitum: sed tantum in eo quod supponatur, res quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existente. Die Stelle, die Spinoza im Auge hat, findet sich Or Ad. Tractat I, Abschnitt 3, Cap. 2 und wird uns in unserer Dar-

zeigen, in wie entscheidenden Punkten sie sich berühren. Es mag sonderbar scheinen, zwei Männer in philosophischen Fragen übereinstimmend zu finden, die in religiösen Fragen so starke Gegensätze sind. Die Thatsache erklärt sich einfach. Ihre philosophische Congruenz hat ihre Wurzel in der gemeinsamen Feindseligkeit gegen Aristoteles und im Grunde auch gegen Maimonides, ihre religiöse Differenz in ihrer verschiedenen Stellung zur Bibel. Der Vater der radikalen Bibelkritik konnte keinen Berührungspunkt haben mit einem Manne, für den Schrift und Tradition wohl der Deutung, aber nicht des Irrthums fähig war. Doch gehen wir jetzt zu Chasdai's Buche selber über.

Tendenz des Buches Or Adonai.

Das Buch, das uns vorliegt, ist zwar in sich vollendet und abgeschlossen, bildet aber nur einen Theil des Gesammtwerkes, das Chasdai zu verfassen die Absicht hatte. Es sollte dem „Gotteslichte" (Or Adonai) noch „die Gottesleuchte" (Ner Elohim) folgen. Wie in dem ersten die Glaubenslehren einer Erörterung und Feststellung unterzogen, so sollte in dem zweiten eine compendiarische Zusammenfassung aller Pflichten (Ge- und Verbote) gegeben werden. Wie unser Buch Maimonides' „Führer der Verirrten" beseitigen oder doch berichtigen sollte, so sollte das zweite an die Stelle von dessen „Wiederholung der Lehre" (Mischneh-Thora) treten. Denn wenn der „More" durch seinen Inhalt ihn zur Polemik veranlasst, so ist es beim „Jad" die Methode. Die Gründe, die er gegen diese Methode hat, sind zum Theil die bekannten und oft vorgebrachten, nämlich die fehlende Quellenangabe und die seltene Erwähnung ab-

---

stellung noch begegnen. Wer übrigens den ganzen 29. Brief des Spinoza erwägt, in welchem über den Begriff der Unendlichkeit, über Zeit und Raum gehandelt wird, der wird es natürlich finden, warum ihm gerade bei diesen Dingen Chasdai einfallen musste, den er für mehr als blos für den letzten Punkt hätte anführen können.

weichender Meinungen. Ausserdem aber enthalte das Buch nicht zur Genüge die Ursachen der einzelnen Bestimmungen, und das Allgemeine, das sie umfasst, erwähne vielmehr meist nur die Einzelnheiten, die in den Schriften der Alten vorkommen, als solche. Da nun aber die Zahl der einzelnen möglichen Fälle eine unbegrenzte ist, so lasse sich aus diesem Buche nicht vollständig für die veränderten neuen Fälle die Regel entnehmen [1]). Indess, da dieser Kritik Chasdai's keine positive Leistung gefolgt ist — Chasdai ging wohl nicht lange nach Vollendung des ersten Theiles, nämlich unseres Or Adonai, mit Tode ab — so haben wir nicht die volle Vorstellung, wie er sich seinen Plan gedacht, und können nur seinem vorhandenen Buche unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

In Bezug auf die Tendenz desselben äussert er selbst rückblickend: Maimonides' seltene Geistesanlagen, umfassendes Wissen und redliche Absicht haben ihn dennoch nicht verhindert, aus den gebrechlichen Sätzen der griechischen Philosophie Säulen und Stützen der jüdischen Lehre zu machen. Seine Nachtreter seien noch weit über seine ursprüngliche Tendenz hinausgegangen. Die Wurzel des Uebels aber sei, dass bis jetzt noch Keiner aufgetreten, die Beweise des Griechen (Aristoteles), „der die Augen Israels in diesen unseren Tagen verdunkelt" zu entkräften. Er halte sich in Verbindung mit hervorragenden Collegen dazu befähigt, und so theuer ihm Maimonides, ja jedes seiner hingeworfenen Worte sei, so gehe ihm doch die Wahrheit über Alles. Feststellen wolle er nach Entkräftung der Sätze des Aristoteles „die Fundamente, auf welche die jüdische Lehre

---

[1]) ומלבד זה לא העיר על סבות הדברים וכלליהם בשלימות כי אם בזכרון הפרטים שבאו בדברי קדמונינו ולהיות החלק הגדול הזה מהמצות מחמר האפשר והוא רחב מני ים והפרטים לא תקיף בהם ידיעה להיות בב״ת (בלתי בעל תכלית) הנה כשישתנה פרט מהפרטים שהוזכרו שם לא נשיג המשפט בו על השלימות (Or Ad. Vorrede). Auffallend ist, dass er unter denen, die umfassende Codices der religiösen Pflichten (מצות) geschrieben, den „Tur" nicht mit anführt, der ja schon längst verfasst war, da der Verfasser desselben 1340 starb.

sich gründet, die Angelpunkte, um die sie sich dreht [1]). Man sieht leicht, dass diese letzteren Worte gleichfalls in polemischer Absicht gegen die von Maimonides festgestellten Wurzeln (Ikkarim) der Lehre sich wenden und dass von hier aus der Anstoss gekommen ist, Maimonides' Dogmatik einer Kritik zu unterziehen, einer Kritik, die eben Joseph Albo die Berühmtheit verschafft hat [2]). Chasdai zeigt nun, dass auf diesem Gebiete grosse Verwirrung herrsche. So begehe der einen gewaltigen Irrthum, der in der Aufzählung der 613 Ge- und Verbote auch den Glauben an das Dasein Gottes als ein Gebot (Mizwa) bezeichne. Das Wort „Gebot" sei ein Verhältnissbegriff. Ein Gebot könne es nicht geben ohne einen Gebietenden. Man müsse also schon an das Dasein eines Gebietenden glauben, wenn man von Geboten überhaupt reden wolle [3]).

Der Glaube an Gott habe vielmehr eine andere Stellung in der Lehre. Er sei Wurzel und Princip für alle übrigen Glaubenssätze sowohl wie Pflichten. Aber auch die übrigen Glaubenslehren dürfen nicht so ohne weiteres zusammen-

---

[1]) ושרש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היוני אשר החשיך עיני ישראל בזמנינו זה על כן ראיתי אני אשר נפקחו עיני במלאכה ההיא להעלות על ספר השרשים והפנות אשר עליהן תשען התורה בכללה והקטבים אשר עליהם תסוב מבלתי נשוא פנים רק לאמת וזה אמנם בעיון גדול ושקידה רבה עם השובי החברים (Vorrede).

[2]) Ausdrücklich gegen die Dogmenaufzählung des Maimonides spricht Chasdai im Anfange des dritten Tractates: והתמה מהרב המורה שסדר בפי׳ לפ׳ חלק י״ג עיקרים אשר שמם יסודות לדת, והנה אם קרא עקרים האמונות האמתיות אשר הכפירה בהם מינות הנה ימצאו יותר מט״ו ואם קרא עיקרים פנות ויסודות הדת אשר לא תצוייר זולתם הנה אינם יותר מז׳ כשנמנה בהם מציאותו יתב׳ או ח׳ אם נמנה ג״כ וכו׳. Die Zahl mehr als 15, die hier vorkommt, sind die sieben fundamendalen Sätze des Chasdai, die acht glaubenswerthen Meinungen, und der eine Satz, den er zu den sieben von ihm behandelten Fundamentalsätzen hinzufügen will, nämlich תורה מן השמים.

[3]) ולזה טעה טעות מפורסם מי שמנה במצות עשה להאמין מציאות האל יתברך וזה כי המצוה מן המצטרף ולא יצוייר מצוה בזולת מְצַוֶּה ידוע (Einleitung). Abrabanel, der beständige Vertheidiger des Maimonides, hält diese Worte für gegen denselben gerichtet. Indess scheint das nicht der Fall zu sein, da Chasdai selbst im Verlaufe Maimonides' Aufstellung in anderem Sinn interpretirt. ולזה הטיב הרב רבינו משה ז״ל וכו׳.

geworfen und gleichgestellt werden. Wir müssen in ihnen unterscheiden sogenannte Ecksteine und Fundamente, auf welche das Gebäude der Lehre sich gründet und mit deren Zerstörung auch die Lehre selbst fällt, und wiederum solche, welche wohl für jeden Israeliten verbindlich, die aber nicht Lebensbedingungen für die Lehre selbst sind, insofern ihr Bestand auch ohne dieselben gedacht werden kann. Endlich gebe es auch in dem traditionellen Schriftenthume vorkommende Ansichten und Meinungen, über welche es angemessen ist eine Forschung anzustellen [1]).

Das Buch zerfällt darum in vier Traktate. Der erste behandelt die Wurzel und das Princip aller Glaubenssätze, den Glauben an Gott. Zweck der nochmaligen Behandlung dieses Glaubenssatzes ist für Chasdai die Erörterung der Frage, ob wir diesen Glauben aus der Spekulation oder aus der Offenbarung gewinnen [2]). Das Resultat, zu dem er kommt, mag demjenigen wunderlich erscheinen, der den Stand des damaligen Denkens nicht erwägt. Die Fragstellung ist nämlich die: Da wir aus Schrift und Tradition erfahren nicht blos, dass Gott vorhanden, sondern auch dass er einzig und unkörperlich ist, so handelt es sich um den Nachweis, ob wir den Gottesbegriff in dieser Vollkommenheit dem philosophischen Denken abgewinnen können. Nun weiss Chasdai wohl das Vorhandensein und ebenso die Unkörperlichkeit Gottes philosophisch nachzuweisen. Seine Einheit aber weiss er nur in einer Richtung hin aus philosophischen Principien zu erkennen, nämlich in dem Sinn, dass er nicht zusammengesetzt, also einfach sei. Ob es aber nur ein Wesen von solcher Beschaffenheit gäbe,

---

[1]) Einleitung Ende: הנה ראינו לחלק החלק הזה לארבעה מאמרים, הא׳ בשרש הא׳ שהוא התחלה לכל האמונות התוריות (ר״ל מציאות השם), הב׳ באמונות שהם פנות ויסודות לכלל המצות, הג׳ בדעות האמתיות אשר נאמין בהם אנחנו המאמינים בתורת אלהים יתברך (ר״ל אבל אינם בכלל פנות ויסודות הדת אשר לא תצוייר זולתם) הד׳ בסברות שהדעת נוטה עליהן.

[2]) Tractat I. Anfang: ושם יתבאר כונת המאמר הזה והוא שאין דרך לעמוד על השרשים האלה בשלימות אלא מצד הנבואה במה שהעידה עליו התורה ונתאמת בקבלה ואמנם יתבאר עם זה שיסכים בו העיון.

eine Ueberzeugung, die den Aristotelikern aus dem Nachweise erwuchs, dass es nur eine Welt gäbe, ist für ihn Etwas, in Bezug worauf „die Pforten der Spekulation verschlossen seien“ und worüber nur das „Höre Israel u. s. w.“ die wahre Belehrung spende. Diese Behauptung ist von seinem Standpunkte aus durchaus folgerichtig. Aristoteles und seine Anhänger fassen nämlich die Welt als endlich und begrenzt. Ausserhalb dieser begrenzten Welt gibt es für sie weder Raum noch überhaupt Etwas. Da Chasdai's Polemik gerade gegen diesen Punkt gerichtet ist und es nach seiner Ueberzeugung viele Welten in diesem aristotelischen Sinne geben kann, so verliert der Nachweis von der Einzigkeit Gottes nach dieser Seite hin seine Kraft. Zu einer neuen Weltanschauung hatte Chasdai, der mit der alten gebrochen, sich wohl religiös, aber noch nicht philosophisch erhoben und er stimmt darin mit Al-Gazali überein, der zu demselben Ergebniss gekommen war, so wenig er auch geneigt ist, Al-Gazali's skeptische Richtung zur seinigen zu machen. Immerhin liegen aber in der Chasdai'schen Polemik alle Elemente zu einer neuen Weltanschauung, zu der er aber eigentlich erst durch das Copernikanische System kommen konnte, und wir werden in der Darlegung des Ganges, den seine Untersuchung nimmt, nicht verfehlen, darauf hinzudeuten.

Der zweite Traktat behandelt die Glaubenssätze, ohne deren Annahme eine von Gott ausgegangene Lehre (Thora) zum unmöglichen Gedanken wird. Die Lehre ist eine freiwillige That, ausgegangen von einem Befehlenden, welcher eben der Thätige ist, und gerichtet an einen Empfangenden. Um das annehmen zu können, müssen wir sowohl für den Geber als auch für den Empfänger der Lehre, ja für die Lehre selbst, gewisse Eigenschaften voraussetzen. Gott muss die vorhandenen Dinge kennen, sie beachten und über sie Macht haben. Der Mensch seinerseits muss die Fähigkeit haben, zu Gott in ein Verhältniss zu treten, und ferner ein mit Freiheit begabtes Geschöpf sein. Endlich muss sich für die Lehre ein letzter Zweck ausfindig machen lassen, da ja selbst die Thaten unvollkommener Wesen niemals ohne Zweck sind. Daher sind

die in diesem Traktate zu führenden Untersuchungen folgende: Ueber das Wissen Gottes, über seine Vorsehung, über seine Macht, über die Möglichkeit für den Menschen, mit Gott in Verbindung zu treten, oder über die Prophetie, über die Willensfreiheit, und endlich über den Zweck der Lehre und des Menschen [1]). Wer auch nur mit den Thematen vertraut ist, welche die Chasdai voraufgehenden jüdischen Religionsphilosophen beschäftigt, sieht, wie reichlicher Stoff zu Auseinandersetzungen mit ihnen sich hier Chasdai bietet. Vor allen sind es Gersonides und Maimonides, deren Meinungen er in Erwägung zieht und wenigstens was Gersonides betrifft, fast immer bekämpft. Dabei ist aber zunächst die objective Treue hervorzuheben, mit der er die zu widerlegende Ansicht vorträgt, ohne sie nach Art gewisser Polemiker gleich so zuzustutzen, dass sie als hinfällig erscheinen. Dann aber ist die Weise der Polemik, so sehr sie auch in religiösem Interesse geschieht und so wenig er verfehlt, auch auf die Gefährlichkeit der Gersonidischen Resultate hinzuweisen, dennoch eine tief eingehende und zu selbstständigen Ergebnissen führende. Die merkwürdigste der Untersuchungen aber, die in diesem Traktate vorkommen, ist die über das Wesen der menschlichen Freiheit, in der er eigentlich dieselbe als unvereinbar mit dem Wesen eines von Gott abhängigen Geschöpfes darstellt, nichts destoweniger aber die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit der Menschen, von der ja die Möglichkeit religiöser und moralischer Vorschriften allererst abhängt, annimmt und begründet. Auch hier berührt er sich mit

---

[1]) II. Tractat zu Anfange: בפנות התוריות ר״ל שהם יסודות ועמודים . . . . ואלו יצוייר העדר אחת מהם תפול התורה בכללה הלילה וכשחקרנו בהם מצאנום ששה, האחד ידיעת השם בנמצאות, הב׳ השגחתו בהם, הג׳ יכלתו, הד׳ הנבואה, הה׳ הבחירה, הו׳ התכלית: וזה למה שהיתה התורה פעל רצוני מהמצוה אשר הוא הפועל אל המצוה אשר הוא המתפעל יתחייב בהכרח שיהיה הפועל יודע ורוצה ויכול והמתפעל רוצה ובוחר ולא הכרחי ואנוס, ולהיות הפועל אשר מהפועל אל המתפעל אין המלט לו מהתיחסות מה ביניהם יתחייב שיהיה התיחסות ודבקות מה ביניהם והוא הנבואה, ולהיות כל פועל טבעי או מלאכותי וכש רצוני ומפועל בבת השלמות לתכלית ידוע אין המלט בפעל השלם הזה להיותו לתכלית חשוב ולזה ראינו לחלק המאמר לששה כללים.

Al-Gazali; interessanter aber ist der sich leicht aufdrängen[de] Vergleich mit Spinoza, den wir an Ort und Stelle anzu[-] stellen haben werden.

Der dritte Traktat beschäftigt sich mit Glaubens[-] sätzen, die nach Chasdai's Meinung wohl für jeden Bekenne[r] der jüdischen Lehre verbindlich sind, ohne dass man si[e] doch in dem Sinne Fundamente der Lehre nennen könn[e], dass mit ihnen die Lehre stehe und falle. In dem Ein[-] gange zu diesem Traktate ist es, wo er an Maimonides[s] 13 Glaubensartikeln die Kritik übt, die so anregend ge[-] worden [1]. Maimonides, so urtheilt er, ist mir in seine[r] Aufzählung der Fundamentalartikel nicht klar. Denn will e[r] damit alle Meinungen herzählen, deren Aufzählung einem Israeliten nicht zusteht, so gibt es deren mehr als 13. Will er aber nur solche Glaubenssätze aufstellen, ohne deren Annahme eine göttliche Lehre nicht denkbar, so finde ich nur die sieben in den beiden früheren Traktaten von mir behandelten, zu denen als achter noch zu rechnen ist der Glaube eben an die Göttlichkeit der Lehre. Die anderen Glaubensmeinungen, so wichtig sie auch sein mögen, haben nicht fundamentale Bedeutung. So nicht einmal der Glaube an den zeitlichen Anfang der Welt. Die fundamentale Bedeutung, die ihm von den früheren beigelegt wurde gründete sich darauf, dass man glaubte, die Annahme, Gott sei ein mit Freiheit schaffendes Wesen, vertrüge sich nur mit dem zeitlichen Anfang der Welt. Könne man aber nachweisen, dass auch die Anhänger der Ewigkeit der Welt die Freiheit und Absichtlichkeit der göttlichen Schöpfer[-] thätigkeit nicht in Abrede zu stellen brauchen, so rück[t] der Glaube an den zeitlichen Anfang der Welt nur in die Reihe der Meinungen, die wir um des wahrscheinlichen Sinne[s] einer Bibelstelle und um der tradirten Ansicht willen für wahr halten. Dieselbe Stellung zur Lehre, nämlich als un[-] zweifelhaft wahr, aber nicht fundamental, haben die Un[-] sterblichkeit der Seele, der Glaube an Lohn und Strafe die Auferstehung, die Ewigkeit (Unveränderlichkeit der Lehre), die specifische Differenz der Prophetie des Mose[s]

[1] Vgl. die hebräischen Worte oben S. 12. Anm. 2.

von der der anderen Propheten, der Glaube, dass der Hohepriester durch die Urim und Thummim eine der Prophetie verwandte Stufe erlange, und endlich der Glaube an die Ankunft des Messias. Ueber all diese Punkte wird dann im Besonderen gehandelt, am weitläufigsten über den zeitlichen Anfang der Welt, weil er hier auf die ausgedehnten Untersuchungen des Gersonides eine besondere Rücksicht nimmt. Von grösserem Interesse jedoch ist seine Ansicht über die Seele, die er freilich schon im zweiten Traktate bei der Frage nach dem Zwecke der Lehre (und des Menschen) darzustellen Gelegenheit hatte, und auf die er hier nur zurückkommt. Mit grosser Einsicht in die Sache zeigt er die Künstlichkeit der Unsterblichkeitslehre, wie sie von den Aristotelikern ersonnen und stellt eine neue Theorie auf, die mehr der Ansicht Platon's sich annähert. Den Abschluss dieser Untersuchungen macht die nochmalige Bemerkung, warum er diese so wichtigen Glaubenssätze, deren Leugnung Ketzerei sei, dennoch nicht Fundamentalartikel nenne. Namentlich glaubt er das von dem Glauben an Unsterblichkeit, an Lohn und Strafe und an den Messias zeigen zu müssen. Nun, meint er, da der wahre Gottesverehrer das Gute und Rechte übt auch ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, so würde auch bei Wegfall dieser Sätze die Gotteslehre ihre Bedeutung behalten. Ebenso würde selbst unter der falschen Voraussetzung, es könne einen grösseren Propheten als Moses geben, seine Lehre nicht minder feststehen, da auch ein grösserer Prophet nicht das von einem anderen Propheten als wahr Gelehrte der Unwahrheit zeihen könnte. Darum, meint er, sagen wir von all diesen Sätzen, dass, wer sie leugne, ein Ketzer sei, nicht aber die Möglichkeit der Lehre aufhebe [1].

---

[1]) Traktat III., Abschnitt 8, Cap. 3: בביאור היות השרשים אשר כלל אותם המאמר הזה עם היותם אמתיים אין ספק באמתתם הנה אינם פנות ויסודות התורה . . . . וזה אמנם יתבאר בקלות בדרך החפוש וזה שהשרש הא׳ והוא החדוש הנז׳ כבר ביארנו במה שקדם שאף למאמיני הקדמות יחוייב בהכרח יכלת השם יתברך בלתי בעל תכלית וידיעתו ורצונו אשר יצוייר מהם מציאות התורה אלהית וכן השארת הנפש וגמול ועונש כבר יצוייר מציאות התורה ג״כ זולתם וזה שהעבודה האמתית כבר התבאר היותה שלא על

Damit ist jedoch der Inhalt des Traktates nicht erschöpft. Es gibt auch Glaubenssätze, bemerkt Chasdai, die aus einzelnen Geboten der schriftlichen oder mündlichen Lehre resultiren und die also gleichfalls beachtenswerth sind. Wenn beispielsweise die Schrift den Priestersegen vorschreibt oder wenn das Beten angeordnet ist, so liegen diesen Vorschriften doch offenbar gewisse Vorstellungen zu Grunde, nämlich in unserem Falle die Vorstellung, das Gott die Gebete erhört und dass die Priesterhände den Segen vermitteln. Er bespricht daher auch solche einzelnen Vorschriften zu entnehmende Glaubensvorstellungen, die freilich sich als willkürlich herausgegriffen ausnehmen, da sich wohl mehr als die von Chasdai angeführten finden liessen. Indess glaubt er in dieser Beziehung erschöpfend zu sein und weiss das zu motiviren[1]).

Der vierte Traktat bespricht überlieferte Ansichten und Meinungen, deren pro und contra wohl auch für Chasdai weder entscheidende noch auch hervorragende Bedeutung für die Religion hat, die aber doch geeignet seien unser Interesse zu erregen. Es sind dies im Ganzen dreizehn kurz durchgeführte Untersuchungen über die verschiedensten Themata, deren einheitliches Band nur ist, dass ihnen irgend eine Art von Ueberlieferung zur Seite steht. Ob die Welt ewig sei (a parte post) oder ob sie

---

מנת לקבל פרס וכ״ש תחיית המתים וכן נצחות התורה כי גם בהיותה זמנים(ת) כבר יצוייר מציאותה וכן הבדל שבין נבואת משה לנביאים כי גם אם לא יהיה ביניהם הבדל ואף אם יצוייר אפשרות נביא גדול ממשה הנה כבר יצוייר מציאות תורה אלהית נצחית למה שאא״ שנביא ואם היה יותר גדול ממשה רבינו יכזיב דבר אחד מאשר ידבר שום נביא ואם היה קטן מאד ממנו, וכן המשיח בהעדרו כבר יצוייר מציאות התורה... ולזה שמנו השרשים אשר כללם המאמר הזה במספר שרשים אמתיים שהכופר באחד מהם יקרא מין ולא שמנום פנות ויסידות שלא צוייר מציאות התורה זולתם.

1) Traktat III 2. Theil Anfang: החלק הב׳ באמונות הנתלות במצות מיוחדות וכאשר חקרנום עליהם מצאנום ג׳ הא׳ בתפלה וברכת כהנים, הב׳ בתשובה, הג׳ ביום הכפורים וד׳ פרקי השנה הקבועים למועדי ה׳ ולזה שמנום אותם ג׳ כללים והנה לא ראינו למנות האמונה הנתלית במעשה הסוטה להיותה מצות פרטית וכן האמונה הנתלית ברגלים ובשמחות להיות חייעודים טוב גופיי ואולם יאמנו בטוב נפשיי ויהיה דינם דין שאר המצות וייעודיהן.

der Zerstörung anheimfalle, ob es nur eine Welt gebe, ob die Sphären lebende Wesen seien, ob Amulete und Besprechungen eine Bedeutung haben, was man sich unter den Luftgeistern (Schedim) zu denken habe, ob es eine Seelenwanderung gebe, ob auch die Kindesseele unsterblich sei, was Gan Eden und Gehinnom (Paradies und Hölle) sei, ob wirklich die Geheimlehre, die sich an das erste Capitel der Genesis (Maasse Bereschit) und an das erste und zehnte Capitel des Ezechiel (Merkaba) schliesst, der Physik und Metaphysik entspräche, ob, wie die Philosophen behaupten, wirklich Denkendes, Denken und Gedachtes Eins, ob der erste Sphärenbeweger Gott selbst oder eine von ihm ausgegangene Intelligenz, ob das Wesen Gottes wirklich unerkennbar sei, das sind die Themata, die hier durchgesprochen werden [1]). Es waren das damals Zeitfragen, denen daher auch schon als Fragen der mittelalterliche Beigeschmack nicht fehlt.

Indem wir nun nach dieser Angabe des Zweckes und des Gegenstandes unseres Buches zur Darstellung seines Inhaltes gehen, heben wir selbstverständlich nur das aus demselben hervor, was wir für geschichtlich bedeutsam und nicht ohne Folgen für die spätere Entwickelung halten. Wir schliessen darum einen Theil des dritten Traktats und den ganzen vierten von unsrer Betrachtung aus, zugleich auch aus dem Nebengrunde, weil er einer eigentlichen Darstellung nicht bedarf, insofern sein philosophischer Inhalt leicht auch aus dem Früheren erkennbar, das Uebrige aber zu sehr in Einzelheiten sich verliert, um irgendwie noch heutzutage von Belang zu sein.

Der erste Traktat des Or Adonai.

Der grosse Apparat, dessen Maimonides sich bedient hatte, um Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes zu erweisen, war aus Aristotelischen Sätzen gefertigt, die, nach Maimonides eigenem Ausdruck, „längst bewiesen keinen

[1]) המאמר הד׳ בדעות וסברות אשר השכל נוטה אליהן לפי מה שבא בקבלה והן י״ג דרושים וכו׳.

Zweifel an ihrer Richtigkeit zulassen“. Er gebraucht sie daher als sichere Fundamente, auf die sich bauen lasse. Ihrer sind nicht weniger denn 25, zu denen er noch einen 26., aber nur als hypothetisch richtig, fügt[1]). Und in der That lassen sich für alle von Maimonides ohne Beweis hingestellten Sätze theils im Aristoteles selbst theils bei den späteren Peripatetikern die Nachweise finden. Ja der Araber Abu-Bekr-Mohammed al-Tebrizi hat in einer besonderen Schrift die 25 maimonidischen Vordersätze erläutert und mit den bei den Arabern üblichen Beweisen versehen. Gegen diese Vordersätze und die Al-Tebrizische Schrift richtet sich nun zunächst die Chasdaische Polemik. Es ist in der That merkwürdig, wie sich bis dahin Niemand gegen diese Sätze gesträubt. Es ist wahr, dass die Beweise dafür zwingend zu sein scheinen. Aber es ist nicht minder wahr, dass die Annahme dieser Sätze uns eine Weltvorstellung aufdrängen, bei der man sich unmöglich beruhigen kann. Wie soll man sich eine Welt denken, die in endliche Gränzen eingeschlossen und ausserhalb deren das Nichts ist, nicht einmal der Raum, da Aristoteles einerseits die Idealität des Raumes nicht lehrt, andererseits einen Körper, der ausser sich keinen umgebenden Körper hat, wie das Weltall, als nicht im Raum befindlich ansieht? Freilich ist nicht minder wahr, dass auch die Kehrseite dieses Satzes, die räumliche Unendlichkeit des Alls, keine fassbare Vorstellung gewährt und wir hier an der bekannten Kantischen Antinomie angelangt sind, die er von seinem Gesichtspunkte aus, nach welchem der Raum überhaupt etwas Ideelles und die Sinnenwelt lediglich Erscheinung ist, leicht lösen konnte. Aber wenn wir uns auch nicht wundern, dass die Kantische Klarheit über die schwere Fassbarkeit beider Seiten, sowohl dass die Welt endlich wie auch dass sie unendlich sei, im

---

[1]) More Nebuchim Theil II Anfang: ההקדמות שצריך אליהם בקיום מציאת אלוה יתעלה ובמופתים על היותו לא גוף ולא כח בגוף ושהוא יתעלה שמו אחד חמש ועשרים הקדמות כולם בא אליהם המופת אין ספק בדבר מהם כבר עשה אריסטו ומי שאחריו מן המשאיים מופת על כל אחד מהן, והקדמה אחת נודה להם בה כי בזה יתבארו מבוקשינו במופת כמו שאבאר וההקדמה ההיא היא קדמות העולם.

Mittelalter nicht vorhanden war — bei Aristoteles war sie vorhanden und er hat die volle Schwierigkeit, von welcher die Untersuchung über den Begriff des Unendlichen gedrückt wird, gefühlt[1] —, so bleibt es immer ein merkwürdiger Beleg für die Autoritätsgläubigkeit des Mittelalters auch in philosophischen Dingen, dass noch kein scharfsinniger Mann vor Chasdai an diese Sätze gerüttelt.

Der Gang, den Chasdai selbst befolgt, ist der, dass er den Inhalt des ganzen Traktates in drei Abschnitten (Kelalim) erledigt, in deren erstem die gedachten Sätze erläutert und mit den von Aristoteles und den Späteren zu ihrer Begründung beigebrachten Beweisen versehen werden, in deren zweitem die Widerlegung dieser Beweise, in deren drittem endlich seine eigene Ansicht dargelegt wird[2].

Eine ausführliche Angabe dessen was Chasdai gegen Aristoteles einwendet, wäre heutzutage zwecklos und würde uns ausserdem in die Nothwendigkeit versetzen, fast den ganzen Inhalt der Aristotelischen Physik zu reproduciren, um Chasdai's Einwürfe dagegenhalten zu können. Indess halten wir es doch für unsere Pflicht, die Hauptpunkte seiner Polemik zu bezeichnen, um wenigstens dem Leser eine Vorstellung von dem zu geben, um was es sich in diesem in nicht gerade leicht fasslicher Sprache geschriebenen Theile des Chasdai'schen Buches handelt. Der wichtigste aller 26 Vordersätze, von denen wir geredet, ist der erste, mit dem ein Theil der übrigen steht und fällt. Er behauptet die Undenkbarkeit einer in Wirklichkeit existirenden unendlichen Grösse, woraus dann die Endlichkeit der Welt von selbst folgt.

Chasdai fasst zunächst die Möglichkeit in's Auge, dass eine unendliche immaterielle Ausdehnung existire. Er er-

---

[1]) Vgl. Physic III, 2, wo Aristoteles ausdrücklich sagt, dass diejenigen, die eine wirklich existirende Unendlichkeit nicht setzen, gar viel Undenkbares anzunehmen genöthigt sind.

[2]) Traktat I Anfang: הכלל הא׳ בביאור הקדמות כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפלוסופים ובאור מופתי הרב כי אם נחקור בהם ראוי שיהיו מובנים לנו וכו׳ הכלל הב׳ נחקור בו במקצת ההקדמות ובמופתי הרב אם נתבארו ביאור מופתי הכלל הג׳ בביאור השרשים כפי מה שתגזרהו התורה ובאופן עמידתנו בהם.

hebt sich hier schon zu der bei Spinoza gelehrten untheilbaren Unendlichkeit und gebraucht auch das bei diesem angewandte Beispiel der mathematischen Linie. So wenig die Linie aus Punkten bestehe, so wenig habe man sich die unendliche Ausdehnung aus Theilen zusammengesetzt zu denken [1]). Der Gedanke einer unendlichen Ausdehnung führt ihn naturgemäss zu einer Prüfung des Aristotelischen Satzes, dass ein leerer Raum nicht existiren könne. Er leugnet, dass es zunächst selbst innerhalb der begränzten Welt nach Aristotelischen Grundsätzen richtig sei zu sagen, es könne darum kein leerer Raum existiren, weil sonst jede Bewegung unmöglich sei. Aristoteles fasse als Grund der sogenannten geradlinigen Bewegung der Elemente, d. h. der Bewegung vom Mittelpunkte der Erde aus und nach diesem hin, das Streben dieser Elemente nach ihrem natürlichen Ort. Dieses Streben erkläre aber die Bewegung zur Genüge, wenn auch das Medium wie immer beschaffen sei [2]). Doch

---

[1]) Traktat I Abschnitt 2 Cap. 1: העיון הא׳ בחקירת המופת שסדר בבאור המנעת מציאות גודל נבדל בב״ת ונאמר שהמופת הזה הוא הטעיי ונערך על הדרוש וזה שהמניה גודל בלתי ב״ת אמר במציאות שיעור ונבדל ולזה ג״כ לא יתחייב שגדר חבב״ת יצדק על הלקיו כמו שלא יתחייב זה בקו הלמודי. Ich bemerke, dass der Ausduck מערכה על הדרוש so viel besagt wie petitio principii. Man vergl. Spinoza (epistola XXIX): Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit. Omnia enim illa substantiam corpoream ex partibus conflatam supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent lineam non esse in infinitum divisibilem. Man beachte, dass das derselbe Brief ist, in welchem zuletzt Chasdai citirt wird.

[2]) Ibidem: אלא שזה למה שיראה בנוי על יסוד המנעות הריקות . . . וזה שאם הודינו מציאותו לא ימנע מציאות שעור נבדל לנוחשית אבל אולי יחוייב מציאותו למה שכבר אפשר שישער . . . . ואמנם המופת הראשון שעשה לבטל מציאות הרקות מצד מציאות התנועה הוא מבואר הביטול, וזה שאם היו האומרים ברקות מחייבים היותו סבה בעצם לתנועה היה מקום למופת ההוא אבל לא דמו לעולם אלא היותו סבה במקרה כמו שקדם. ולזה לא ימנע היותו ליסודות, ואם היו מעורבין ברקות היות להם האותות במקומם הטבעי והלוך טבע מה שממנו ומה שאליו לסבת קרובו או רחוקו

gesetzt Aristoteles hätte in diesem Punkte Recht, so müsse er doch sicherlich ausserhalb der Welt die Existenz des Leeren zugeben [1]). Freilich helfe sich Aristoteles durch seine eigenthümliche Definition des Raumes. Nachdem er nämlich vier Möglichkeiten den Raum aufzufassen hingestellt, weist er ganz richtig und ohne Schwierigkeiten die ersten beiden Möglichkeiten ab. Denn dass der Raum weder identisch mit dem Stoffe des im Raume befindlichen Körpers noch auch als seine Wesenheit (Form) zu fassen sei, ist leicht einzusehen. Dann aber gehe er zu den beiden anderen Möglichkeiten über und meine: Der Raum sei entweder der Zwischenraum zwischen den beiden äussersten Gränzen eines Körpers oder er sei eben diese äussersten Gränzen selbst. Als Zwischenraum könne man ihn nicht fassen, wenn er ein Wirkliches sein soll. Denn ein Zwischenraum als solcher existire nicht, er sei immer mit Stoff gefüllt und ein leerer Zwischenraum ein blosses Gedankending. Bleibt also nur, dass er die äusserste Gränze des umschliessenden Körpers sei. Daraus aber folgt, dass jeder Körper, der keinen Körper ausser sich hat, der ihn umschliesst, auch nicht im Raume sei. In der That erkläre daher Aristoteles, dass das Weltall nur beziehungsweise, nämlich seinen Theilen nach im Raume sei, dass aber jenseits des Weltalls kein Raum existire. Chasdai meint, dass abgesehen von der Undenkbarkeit der Sache, Aristoteles sich mit sich selbst in Widersprüche verwickele. Wenn er beispielsweise als natürlichen Ort für das Luftelement die es umgebende Kreisfläche des Feuerelements setzt, so muss der mittlere Theil der Luft entweder in seinem natürlichen Orte sich befinden oder nicht. Befindet er sich in seinem natürlichen Orte, so hat nach Aristoteles' Fassung des Raumes ein Theil der Luft einen anderen natürlichen Ort als der andere, wo nicht,

---

מהמקיף או מהמרכז, ולזה לא ימנע מציאות התנועה הטבעית וההכרחית במציאות הריקות. Selbstverständlich geht er auch auf die übrigen aristotelischen Argumente ein, was wir jedoch der Kürze wegen übergehen.

1) וכש שלא יחוייב בזה המופת המונעות מציאות הריקות חוץ לעולם למה שאם היה הריקות שאין לו טבע מה שממנו ומה שאליו לא יתחייב המנעת תנועה סבובית לגשם כדורי.

so muss er zu der sonderbaren Behauptung greifen, dass ausser den die Feuersphäre berührenden und von ihr umfassten Lufttheilen die übrigen nur gezwungen an ihrem Orte sind[1]).

Der Begriff des Raumes sei eben falsch gefasst. Raum sei eben nur der Platz für die Dinge, die Ausdehnung, und die Annahme seiner Unendlichkeit nothwendig. Ist das Weltall begränzt, so sei eben auch ausserhalb des Weltalls ein leerer Raum, der unendlich sein müsse, weil, wenn nicht, er immer wieder nur durch einen leeren oder vollen Raum begränzt sein könnte.

Bei dieser Gelegenheit drückt sich Chasdai über den Raum in einer Weise aus, die uns die Genesis der Spinozistischen Terminologie: „der Raum ist ein Attribut Gottes“ etwas näher rückt. „Die Alten haben darum den Namen „Ort“ auch auf die Wesenheit (Form) einer Sache übertragen, weil sie den Gegenstand bestimmt und begränzt, ihn in seiner Ganzheit und in seinen Theilen“ . . . . „Und weil Gott die Wesenheit für das All des Vorhandenen ist, denn er bringt es hervor und bestimmt und begränzt es, darum haben die alten Lehrer auf ihn den Namen Makom (Ort) angewendet, wie sie „Gepriesen sei Gott“ durch „Gepriesen sei Hamakom“ ausdrücken . . . . Und dieser Vergleich ist gar schön. Denn wie die Dimensionen des Leeren in die Dimensionen des Körperlichen und seine

---

[1]) Aristoteles’ Ansicht vom Raume wird von Chasdai erläutert Tractat I, Abschn. 1, Cap. I. von den Worten ab: המופת הד׳ סדורו כן אם וכו׳. Seine Entgegnungen finden sich Traktat I, Absch. 2, Cap. I. Die bezeichnendsten Stellen sind: ואמנם הג׳ והד׳ אשר מצד המקום הנה אם הודינו גדר המקום אשר אמרו הנה לא יתנו האמת כמו שחשב, וזה שהאומר בגשם הבב״ת יאמר שמקומו היא שטח קעירירתו והוא השטח המקיף המרכז וכו׳ והגשם השמימי המקיף בכל לפי דעת אריסטו זה תוארו רצונו שאין לו מקום מקיף אלא מוקף אלא שהאמת בעצמו לפי מה שיראה שהמקום האמתי לדבר הוא הרחקי אשר בין תכליות המקיף . . . . . וזה שהמקום האויר ד״מ לפי סברתו הוא השטח המקיף בקעירירות האש למה שיש לו שם ערבות ודמיון, ואמנם החלק האמצעי מן האויר לא ימלט אם שהוא במקומו הטבעי אשר לו האותות אשר אמרו, ואם הוא במקומו הטבעי יתחייב שמקומו הטבעי אשר לחלק יתחלף למקום הטבעי אשר לכל והוא בתכלית הגנות. Vgl. dasselbe Argument Ikkarim II, 17.

Fülle eingehen, so ist Gott in allen Theilen der Welt, ist ihr Ort, der sie trägt und hält“ [1]).

Aber auch die Aristotelischen Beweise dafür, dass eine unendliche körperliche Grösse nicht möglich sei, will Chasdai nicht gelten lassen. Dass Aristoteles sage, schon im Begriffe des Körpers läge Begränzung durch Flächen, weist er einfach als eine petitio principii ab [2]). Aber nicht blos diesen logischen, auch die physikalischen Gründe glaubt er bestreiten zu können. Zum Theil gehört dahin, was ich oben vorwegnehmend in Betreff des natürlichen Ortes der Elemente bereits angeführt. Aber er geht bestimmter ein. Aristoteles argumentirt bekanntlich so: der unendliche Körper könnte weder zusammengesetzt noch einfach sein. Zusammengesetzt nicht. Denn woraus sollte er zusammengesetzt sein? Aus lauter endlichen Elementen, das gäbe in der Zusammensetzung keine Unendlichkeit. Aus Endlichem und Unendlichem, dann würde auch unter der Voraussetzung, dass die Masse des unendlichen Stoffes schwächer wäre als die gleiche Masse des endlichen Stoffes, dieser dennoch von dem unendlichen Stoffe absorbirt werden. Aber er könnte auch nicht ein einfacher und untheilbarer Stoff

---

[1]) ולזה היה האמת עד לעצמו ומסכים מכל צד כשהמקום האמתי הוא הפנוי (das Leere) וכבר היה ראוי להיות כן כי חמקום היה ראוי שיהיה שוה למקומם כלו וחלקיו . . . . . . והנה להתפרסם זה הענין מהמקום היה הרבה מהקדמונים שהיו רואים כי המקום האמתי צורתו בשהיא תגבילהו ותיחדהו כלו וחלקיו עד שרבותינו ע״ה השאילו השם הזה לצורת הדבר ועצמותו אמרם ממקומו הוא מוכרע וכו׳ . . . ולזה להיותו השי היא הצורה לכלל המציאות כי הוא מחדשו ומיחדו ומגבילו השאילו לו השם הזה באמרם תמיד ברוך המקום לא על דעתך אנו משביעים אלא על דעתינו ואל דעת המקום ב״ה. הוא מקומו של עולם, והיה הדמיון הזה נפלא כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו כן כבודו ית׳ בכל חלקי העולם. Wir werden übrigens im Verlaufe sehen, wie die Nothwendigkeit, in Gott auch ein Princip für die Körperlichkeit zu setzen, die Spinoza zu seinen Aufstellungen gebracht hat, nirgends so scharf aufgefasst wird, als wo Chasdai sich mit Gersonides über das Verhältniss der Materie zu Gott auseinandersetzt.

[2]) Tractat I, Abschn. 2, Cap. I: העיון הב׳ בחקירה במופתים שסדר בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בב״ת והנה הביאור הכולל שהתחיל בו תחלה הוא מבואר הנפילה . . . . והנה סדר מערכה על הדרוש.

sein. Denn ein solcher ist nirgends nachweisbar, müsste es aber sein, da Alles aus ihm entstehen und in ihn vergehen müsste. Man merkt leicht die Schwäche des letzteren Punktes, den auch schon die Griechischen Ausleger gefühlt. Chasdai meint gleichfalls, dass ja darum doch ein qualitätsloser Stoff angenommen werden könnte, der eben darum weder Schwere noch Leichtigkeit hätte. Kenne ja Aristoteles selbst einen solchen qualitätslosen Körper in dem sogenannten fünften Körper, den er im Unterschiede von den vier Elementen dem Himmel zutheilt[1]). Chasdai sagt daher an einer Stelle witzig: „Der Himmel ist mein Zeuge, dass es dergleichen gibt". Gesetzt aber, er wolle für die diesseitige Welt einen derartigen Körper nicht voraussetzen, was hindere, einen solchen kugelförmigen Körper ausserhalb der Welt, wie Aristoteles sie auffasst, zu setzen?

Aber auch gegen die Beweise, die Aristoteles aus der Bewegung hergenommen, richtet er seine Einwände. Aristoteles meint: Die geradlinige Bewegung (die Bewegung vom Mittelpunkte weg und nach dem Mittelpunkte hin) ist unter Voraussetzung eines unendlichen Körpers nicht denkbar. Denn da der Mittelpunht der Welt bestimmt sei, so auch das ihm Entgegengesetzte, das Oben. Sind aber die Orte begränzt und bestimmt, so auch die in ihnen sich bewegenden Körper. Aber, meint Chasdai, muss es denn ein absolutes Oben geben, damit wir die geradlinigen Bewegungen, von denen uns der Sinn überzeugt, annehmen können[2])? Auch das relative Oben würde das, was wir von der geradlinigen Bewegung wahrnehmen, erklären.

---

[1]) Ibid. כנה שלא יתחייב בהניחנו א׳ מהיסודות בב״ת שיפסיד השאר כי כבר אפשר שלא יהיה בעל איכות למה שכבר אפשר שיונח גשם בב״ת אין איכות לו, ומזה הצד הוא מקבל כל האיכיות מצד היותו משולל מכלם והוא להם יסוד, וכבר נמצא גשם בלתי בעל איכות לפי סברתם בענין הגרמים השמימיים אלא שבו כח והכנה לקבל האיכיות וכ״ש שבזה המופת לא התבאר המנעות מציאות גשם כדורי חוץ לעולם בב״ת.

[2]) Ibid. וזה שיש לאומר שיאמר שמקומות האנה עם היותם (בלתי) מוגבלים במין ר״ל המעלה והמטה הם בלתי מוגבלים באיש וזה שהמקומיות הם זה לזה למעלה מזה לבלתי תכלית ואם אין שם מעלה במוחלט לא יקרה מזה בטול ואם היה שהתנועה הישרה נראית בחוש.

Wir übergehen die Einwände, die er gegen die sonstigen Beweise des Aristoteles für die Undenkbarkeit der geradlinigen Bewegung unter Voraussetzung eines unendlichen Körpers macht, um noch seine Ansicht in Bezug auf die Kreisbewegung mitzutheilen.

Aristoteles meint: Die vom Centrum nach der Peripherie des Alls, das als unendlich vorgestellt werden soll, ausgehenden Radien müssten unendlich sein, folglich auch der Zwischenraum zwischen ihnen unendlich, mithin nicht zu durchmessen. Die Kreisbewegung des Himmels ist also nur unter Voraussetzung seiner Begränztheit erklärlich. Chasdai bestreitet die mathematische Richtigkeit dieser Behauptung. Der Zwischenraum auch zwischen zwei bis in's Unendliche verlängerten Linien können nie unendlich sein, abgesehen davon, dass wer eine unendliche Körperlichkeit setzt, sie weder für sinnlich wahrnehmbar noch auch für sich im Kreise bewegend hält[1].

Da wir auf diese für den gegenwärtigen Stand der Ueberzeugungen einflusslose Polemik nicht eigentlich eingehen, sondern nur pflichtgemäss eine Vorstellung von derselben geben wollten, so bemerken wir nur noch, dass Chasdai noch dreizehn andere von den von Maimonides aufgestellten Vordersätzen als unrichtig in Anspruch nimmt[2], unter denen namentlich zwei für Chasdai's eigene Ansicht nicht ohne Bedeutung sind.

Es ist dies einmal die Leugnung des Satzes, dass eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen undenkbar sei. Für Aristoteles und ebenso für Maimonides ist das Etwas, was keines Beweises bedarf, dass nämlich der Regress

---

[1]) Traktat I, Abschnitt 2, 1: ואמנם מפאת התנועה הסבובים הנה הוא ג״כ בלתי מחוייב בהיותם בנויים ג״כ על הגשם המוחש, ולאומר שיאמר שיש שם גשם בלתי בעל תכלית והוא בלתי מתנועע בסבוב לסבות שזכר והנה כשנחקור בהם נמצאם בלתי נותנים האמת אף בגשם מוחש וזה שהמופת האחד מה שחייבו בו סותר הנמשך והוא שהמרחק אשר בין ב׳ הקוים מצד המקיף בב״ת להיות המרחק נוסף בתוספת הקו . . . . ויש למערער שיאמר המרחק מתוסף בתוספת המספר ושהתכלית בו לעולם שמור . . . . והוא האמת הגמור שהמרחק בב״ת שבין שני קוים ואם הם בב״ת אין מציאות לו להיות המרחק לעולם מוקף וכו׳.

[2]) Ibid. Cap. 2 -–14.

in's Unendliche unmöglich sei, und der Hauptbeweis für das Vorhandensein einer ersten Ursache, also für das Dasein Gottes, liegt für sie in der, wie sie meinen, logischen und realen Nothwendigkeit, in der Reihe der Ursachen eine letzte oder erste zu setzen. Wir haben bereits erfahren, dass Chasdai von Spinoza anerkennend dafür erwähnt wird, dass er auch ohne Voraussetzung dieses Satzes seinen Beweis für das Dasein Gottes zu finden versteht [1]).

Ebenso interessant ist seine Polemik gegen Aristoteles' Definition der Zeit. Aristoteles erklärt die Zeit für die Zahl, welche die Dauer der Bewegung misst. Aber die Zeit, meint Chasdai, ist ebenso der Maassstab für die Ruhe. Die Zeit ferner ist eine kontinuirliche Grösse, während die Zahl eine diskrete Grösse ist. Mit Aristoteles ist zuzugeben, dass die Zeit etwas blos Ideelles sei. Sie ist nämlich das Maass, mit welchem die Seele sowohl Bewegung als Ruhe misst. Aber eben darum ist sie kein Accidens der Bewegung, sondern der Seele [2]). Von geringerer Bedeutung sind seine Einwände gegen die übrigen Sätze, deren sich Maimonides als Grundlagen bedient hatte, und wir können daher mit Uebergehung derselben seine eigene Ansicht über das Fundament der Lehre, über Sein und Wesen der Gottheit auseinandersetzen [3]).

Maimonides wollte Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes erhärten. Da nun ein Theil der Vordersätze, aus denen er seine Schlüsse zog, sich als unhaltbar erwiesen hat, so muss der Beweis auch ohne Voraussetzung dieser Sätze geführt werden. Das ist auch,

---

[1]) Ibid. Cap. 3: בתקירה בהקדמה הג' האומרת שמציאות עלות ועלולים [אין תכלית למספרם] שקר.

[2]) Ibid. Cap. 11: ולזה הגדר הנכון בזמן יראה: שהוא שיעור התדבקות התנועה או המנוחה שבינשתי עתות, וכבר יראה שהסוג היותר עצמי לזמן הוא שיעור כי להיותו מכמה המתדבק והמספר מהמתחלק היה הניתנו המספר סוג בלתי עצמי וראשון . . . . ולזה יראה היות מציאות הזמן בנפש וכאשר היה זה כן הנה ההקדמה האחת והיא האומרת היות הזמן מקרה...היא אמתית, ואם רצינו בו היותו מקרה נמצא חוץ לנפש היא כוזבת למה שהוא נתלה במנוחה כמו בתנועה.

[3]) Ibid. Abschnitt 3, Capitel 1—6.

meint Chasdai, was zunächst die *Existenz* Gottes betrifft, leicht zu leisten. Gott ist *existent*, das heisst hier freilich nur, die *erste* Ursache alles Vorhandenen ist vorhanden. Ueber die Natur und das Wesen dieser ersten Ursache wird hierbei Nichts ausgemacht, zumal da die wahre Wesenheit Gottes von Maimonides richtig als nicht erkennbar erklärt worden sei [1]). Ohne nun mit Maimonides darüber etwas festzustellen, ob die Reihe der Ursachen und der verursachten Dinge endlich oder unendlich sei, ist doch so viel klar, dass alles Verursachte an sich und als solches ein nur *mögliches* (zufälliges) Dasein habe, nothwendig aber nur ist mit Rücksicht auf die es hervorbringende Ursache. Wenn nun möglich oder zufällig sein so viel heisst als sein *können* und auch nicht, so muss es wenigstens *eine* Ursache geben, welche in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein durch die *Nothwendigkeit* ihrer Existenz an sich für das Sein aller übrigen entscheidet [2]). Das Dasein einer solchen nothwendigen Ursache ist demnach ausser allem Zweifel. Eine andere Frage aber ist, ob es nur *eine* solche nothwendige Ursache gebe. Das führt denn auf die Erörterung des zweiten Punktes, der *Einheit* Gottes [3]).

Das Gott Einer (echad) sei, hat eine doppelte Bedeutung. Einmal dass er in sich nichts Vielfaches, dass sein Wesen nicht zusammengesetzt, dass er also *einig* ist, dann dass kein zweites Wesen seiner *Art* existirt, was wir mit

---

[1]) Ibid. Capitel 1: וזה כי מציאותו נגלה ומפורסם ומהותו נעלם תכלית ההעלם ולהיות זה מבואר מאד הנה בגבול הנושא בהקדמה הזאת (האלהי נמצא) שהוא אלהי לא נכוין בו דבר עתה זולת המכוון באמרנו העלה לכלל הנמצאות. Dass er dieser Unerkennbarkeit dennoch andere Gränzen steckt als Maimonides, sehen wir im Verlaufe.

[2]) Ibid. Cap. 2 heisst es: והנה אם שיהיו עלות ועלולים ב״ת או בב״ת אין הנמלט מהיות עלה אחת לכללם למה שאם היו כלם עלולים היו אפשרי המציאות בבחינת עצמם והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם והיא העלה לכלם המכרעת מציאותם והוא האל ית׳.

[3]) Ibid. Cap. 3.

einzig bezeichnen[1]). Chasdai erörtert zunächst den Begriff der göttlichen Einheit in der erst genannten Rücksicht.

Maimonides hatte bekanntlich in Bezug auf Gott jedes positive Prädikat als ungenau, als anthropomorphistisch erklärt. Er war so weit gegangen, ihm selbst Dasein, Einheit, Leben, Weisheit, Macht nicht in dem Sinne und Verstande zuzusprechen, in welchem wir diese Worte zu fassen gewohnt sind. Denn selbst der Weg, den die Scholastik mit via eminentiae bezeichnet und welcher so viel besagt, als dass wir die Eigenschaften Gottes dadurch finden können, dass wir Gott alle positiven, eine Vollkommenheit ausdrückenden Eigenschaften, die wir in der uns zugänglichen Welt vorfinden, in unendlichem und uneingeschränktem Grade beilegen, war ihm nicht der rechte. Ihm nämlich beispielsweise unendlichen Verstand beizulegen, hatte für ihn den Fehler, dass wir doch immer noch seinen Verstand in eine Klasse mit dem menschlichen werfen, ob auch quantitativ von ihm verschieden. Vielmehr bestehe zwischen Gottes Verstande und dem unsrigen überhaupt kein Verhältniss, herrsche nur nominelle, nicht sachliche Gleichheit oder Aehnlichkeit. Wenn wir uns aber dennoch erlauben, von Gottes Verstande zu reden, so geschehe das nur in dem negativen Sinne, dass wir die Thorheit als einen Mangel ihm absprechen. In gleicher Weise — nämlich via negationis — seien alle übrigen Vollkommenheiten, selbst seine Einheit zu fassen. Wir verneinen damit nur die Vielheit oder irgend welchen anderen Mangel, sagen aber damit nichts Positives aus. All das hatte Maimonides gelehrt, bewogen von der Meinung, dass es ein Widerspruch sei, Gott als einig hinzustellen und ihn dennoch wiederum zum Träger verschiedener Eigenschaften zu machen[2]).

1) Or Adonai Traktat I, Abschn. 3, Cap. 4: לפי שהשרש הזה היות האל אחד דבר יכלול שני ענינים, הא׳ היות האל ית׳ אחד בעצמו בתכלית הפשיטות והשני מניעת השניות.

2) Ibid. Cap. 3. Vgl. More Nebuchim I, Cap. 50—60. Vgl. unsere Darstellung dieser Capitel: „Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon“ S. 6—9.

Chasdai bestreitet diese Maimonidische Lehre. Er sagt, die begriffliche Vielheit ist noch keine reale Vielheit, und wenn wir seine Eigenschaften getrennt fassen, so sind sie darum in Gott nicht vielerlei. Substantiell ist er das unendlich (absolut) Gute, und wenn dieses Gute sich in verschiedenen guten Eigenschaften äussert, so heisst das nicht so viel, wie dieses Gute ist aus vielen Eigenschaften zusammengesetzt[1]). Namentlich aber Prädikate, die rein logischer Natur sind ohne jeden realen Inhalt wie Dasein und Einheit, warum sollen diese denn nicht von Gott in dem gewöhnlichen Wortverstande gesagt werden können[2])? Ja es sei sogar unmöglich, die Ansicht des Maimonides festzuhalten. Die negativen Prädikate, die wir Gott beilegen, haben immer einen positiv bestimmten Inhalt. Gott das Nichtwissen, die Thorheit, absprechen, heisst ihm das Wissen und die Weisheit zusprechen. Denn hat die Thorheit einen anderen Gegensatz als Weisheit? Deutlicher zeigt sich das, wenn wir zwei verschiedene negative Prädikate in's Auge fassen. Wir sprechen Gott ab einmal die Thorheit, dann die Kraftlosigkeit. Gesetzt es wären uns selbst die diesen beiden Prädikaten entsprechenden Gegensätze unbekannt, so viel ist doch in jedem Falle klar, dass wir mit dem Gegensatze der Thorheit eine andere Eigenschaft bezeichnen als mit dem der Kraftlosigkeit. Wenn folglich zwei Eigenschaften in Gott nothwendig eine Vielheit begründeten, so hätten wir ja auch dadurch schon die Vielheit[3]).

---

1) Ibid. ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר איך לא יתחייב שלילת התארים העצמיים עם הודאתינו ההקדמה האומרת כי כל מורכב משני דברים איננו מחויב המציאות והוא ממה שלא יקשה וזה בשני פנים הא׳ שעם היות התארים נבדלים בחקנו הם מתארים (צ״ל מתאחדים) בחקו, והטוב הבב״ת אשר לו לעצמותו יכללם וישימם אחד מכל צד.

2) Ibid. וכ״ש הקדמות שאיננו אלא בחינה שכלית שהוא בלתי הווה, והמציאות שהוא הוראת היותו בלתי נעדר והאחדות שהוא מורה על היותו בזולת ריבוי בעצמו ושהוא אין בו שניות וכו׳.

3) Ibid. ומהם שכבר יראה שכשניחד לו יתברך ידיעה ויכלת והיה מה שיורה עליו שם הידיעה הוא העדר סותרו והוא הסכלות ושם היכולת העדר הלאות הנה בהכרח יורה כל אחד מאלו השמות המיוחסים לו על דבר חיובי וזה שהמובן בהעדר הסכלות הוא

Wir übergehen die biblischen und talmudischen Beleg die Chasdai für seine Ansicht leicht vorzubringen in de Lage ist, ebenso die Widerlegung der von Maimonide in seinem Sinne gegebenen Deutungen anderer Stellen, d es ja bekannt ist, wie wenig derartige Interpretationen ge eignet sind, einen wirklichen und stichhaltigen Beweis al zugeben. Jedenfalls aber, meint Chasdai, ist die Einhe Gottes in diesem Sinne, nämlich dass in ihm keinerl Zusammensetzung und wirkliche Vielheit anzutreffen, leicl darzuthun. Da wir in Gott ein Wesen von nothwendige Existenz sehen, so widerspricht die Annahme, dass e zusammengesetzt sei, seinem Begriffe. Denn unbestreitba sei der Satz des Maimonides: „Alles was aus zwei ve schiedenen Dingen zusammengesetzt ist, hat in dieser Zu sammensetzung selbst die Ursache seines Daseins, und is folglich nicht an sich von nothwendiger Existenz“[1]).

Anders aber stellt sich die Frage, ob es nicht vielleicl zwei Wesen von dieser Beschaffenheit geben könn Freilich könnte man für die Welt, wie wir sie kennen, da nicht annehmen, da diese Welt so sehr eine Einheit bilde dass eben auch nur ein Leiter gedenkbar ist. Da abe die Beweise für die Endlichkeit der Welt, die Aristotele geführt, gefallen sind, da wir Welten im Aristotelische Sinne viele annehmen könnten, so scheint daraus auch di Möglichkeit verschiedener Leiter zu folgen. Indess, mei Chasdai, wird diese Möglichkeit aus dem widerlegt, wa wir später darthun, dass nämlich einem Wesen von notl wendiger Existenz auch eine unendliche, schrankenlos Macht zukommen müsse, so dass sie für alle Fülle de Welten ausreicht. Aber ob nicht ein Wesen Leiter de Welt, das andere mit ihr in keiner Verbindung stehe, da

דיעה . . . . ומהם . . . . והנה מבואר שמה שהוא מובן בסותר
סכלות איננו מה שיובן בסותר הלאות הנה אם כן המובן מהאחד
תחלף בהכרה לאחר, יתחייב אם כן שאין המובן בכל אחד עצמותו
שאם כן היה עצמותו מורכב וכו׳.

[1]) More Nebuchim II, Anfang Vordersatz 21. כל מורכב
שני ענינים אמנם ההרכבה ההיא סבת מציאותו כפי מה
הוא בהכרח א״כ איננו מחויב המציאות בעצמו כי מציאותי במציאות
ב׳ חלקיו ובהרכבתם.

zu erweisen sind die Pforten der Spekulation verschlossen [1]), und um diese Verwirrung und diesen Zweifel von uns abzuthun und um jedem Einwande gegen diese Wurzel der Lehre zu begegnen, hat die Schrift unsere Augen erleuchtet, indem sie in dem „Höre Israel u. s. w.“ zeigt, dass das ewige Wesen, welches unser Gott, also Leiter und Regierer ist, dass dieses selbige Wesen einzig ist.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Chasdai hier den Eindruck macht, als ob er statt seinen Scharfsinn anzustrengen, die Einheit Gottes zu beweisen, lieber die umgekehrten Anstrengungen macht, die Unbeweisbarkeit der Einheit und damit die Schwäche der Speculation darzuthun. Indess ist auch nicht unbeachtet zu lassen, dass noch Spinoza sich wundert über die schwächlichen Argumente, mit denen Manche die Einzigkeit Gottes beweisen wollen [2]). Bemerkenswerth ist ferner, dass unter den Einwänden, die der Skeptiker Algazali gegen die Philosophie vorbringt, auch der figurirt, dass es der Philosophie nicht gelingen könne, die Unmöglichkeit des Dualismus nachzuweisen [3]).

---

[1]) Or Adonai, Traktat I, Abschnitt 3, Capitel 4: והוא המין ראשון מהאחדות ואין המין השני והוא השניות וזה כשנניח האל ית׳ אחד פשוט אבל שיהיה יותר מאחד לא ימלט אם שיהיה האחד מתעסק בהנהגת המציאות או חלק ממנו או לא, ושקר שיהי׳ מתעסק בחלק ממנו למה שהמציאות כלו נקשר קצתו בקצתו והוא כאיש אחד . . . ואולי שיהיה בלתי מתעסק בהנהגת המציאות הזה הנה יש למערער שיאמר שיש שם אלוה מנהיג עולם אחר חוץ כמו שיתבאר אפשרותו במה שיבא ד״ל אפשרות עולמים רבים, אמנם כשיתבאר שיכלתו ית׳ בב״ת בחוזק הוא מבואר שהאחד יכללם, אמנם שיהיה האחד מנהיג והשני בלתי מנהיג בזה ננעלו דלתי העיון ולהסיר המבוכה הזאת והספק הזה ולבטל כל ערעור מהשרש הגדול הזה האירה התורה עינינו אנחנו קהל המאמינים כשאמרה וכו׳.

[2]) Spinoza, cogit. metaphys. part. II cap. II: Mirati persaepe fuimus futilia argumenta quibus dei unitatem adstruere conantur auctores, qualia sunt: „Si unus potuit mundum creare, ceteri essent frustra; si omnia in eundem finem conspirent, ab uno conditore sunt producta“ et similia a relationibus aut denominationibus extrinsecus petita. Quapropter illis omnibus insuper habitis nostram demonstrationem etc.

[3]) Vgl. Munk, mélanges etc. S. 376: „qu'ils (les philosophes) sont incapables d'établir l'unité de dieu et de démontrer la fausseté du dualisme ou de l'opinion qui admet deux

Freilich bestreitet Algazali der Philosophie die Möglichkeit überhaupt, irgend etwas in Betreff Gottes darzuthun, ja auch nur seine Existenz zu erhärten. So weit geht nun, wie wir gesehen haben, Chasdai nicht. Er spricht von den Gränzen der Philosophie, von der Nothwendigkeit der Offenbarung, ist aber nicht gewillt, ihr in der Weise des Algazali alle Evidenz in metaphysischen und physischen Materien zu bestreiten.

Von der Einheit Gottes macht er nun den Uebergang zu dem dritten Punkte, um den es sich handelt, zum Nachweise der Unkörperlichkeit Gottes. Mit Recht sieht er darin nur eine Consequenz der Annahme, dass Gott einig sei, da das Körperliche nur dem Namen, nicht der Sache nach eines sein kann, und wir würden kaum das Interesse haben, seine Ausführungen weiter zu berühren, wenn er nicht eine Bemerkung machte, die zu den charakteristischsten des ganzen Buches gehören.

Ist Gott unkörperlich, sagt er zunächst in Uebereinstimmung mit allen Früheren, so darf ihm Nichts zugeschrieben werden, was dieser Behauptung entgegensteht. Jedes Afficirtwerden aber, jedes leidentliche Verhalten steht mit dem Begriffe eines rein geistigen Wesens in Widerspruch. Es ist darum nothwendig zu forschen, in welchem Sinne sowohl die Schrift als auch die alten Lehrer Gott Freude zuschreiben. Zwar könnte man meinen, in ähnlichem Sinne, wie ihm ja auch der Gegensatz der Freude, die Betrübniss, beigelegt wird, nämlich im metaphorischen. Wenn, wie häufig, die Schrift von einem Betrüben Gottes redet, so sei damit nur das Handeln gegen seinen Willen gemeint. Aber mit der Freude soll es ja nach der Meinung Vieler eine andere Bewandtniss haben, da sie in ihr eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Daseins sehen [1]. Chasdai hat hier die von Gersonides und

---

êtres primitifs d'une existence nécessaire". Daselbst sind auch die übrigen Punkte angegeben, die Algazali Stoff zum Angriffe auf die Philosophen bieten und deren Zahl nicht weniger als zwanzig ist.

[1]) Or Adonai Traktat I, Abschn. 3, Cap. 5: ולפי שהיה כל הפעולת מחייב שירוחק ממנו ית׳ להיות ענין גשמי הנה ראוי

anderen Peripatetikern nach Aristoteles gegebene Beschreibung des göttlichen Lebens im Auge. Indem Gott sich selber denkt und somit den erhabensten Denkgegenstand hat, erfreut er sich einer ununterbrochenen Seligkeit, die wir nur ahnen können aus der Freude, die wir zeitweise empfinden, wenn wir uns zur Höhe der Contemplation erheben [1]. Chasdai meint aber, dass diese Auffassung des göttlichen Lebens auf einer falschen Vergleichung mit der menschlichen Befriedigung, die aus dem Denken entspringt, beruhe. Alle Diejenigen, sagt er, die Aristoteles folgen, erklären die Freude (Seligkeit), die wir Gott zuschreiben, etwa so: Alle Erkenntniss ist angenehm denen, die sie haben. Die Befriedigung steigt mit der Grösse und Vollkommenheit der Erkenntniss. Demnach muss Gott, weil die vollkommenste Erkenntniss, auch die vollkommenste Freude zukommen. Aber, entgegnet Chasdai, wenn wir auf die Ursache eingehen, die dem erkennenden Menschen Freude bereitet, so ergibt sich, dass eigentlich nur der Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen erfreut, weshalb denn auch eine Erkenntniss mehr Freude bereitet, wenn sie uns neu ist, als wenn sie uns längst vertraut. Ebenso erfreuen die unmittelbaren Erkenntnisse nicht so sehr wie die durch Beweisverfahren, Schlüsse oder wie immer mühsam errungenen. Daraus folgt aber, dass, da für Gott alle Erkenntniss eine unmittelbare ist, da es für ihn keinen Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen gibt, ihm auch eine derartige Freude, die aus einem Mangel entspringt, nicht zukommen kann [2]. Dagegen ist die Seligkeit, die wir

---

שנחקור בענין אחד מצאנוהו מיוחס לו ית' בנבואה ובדברי רבותינו ז"ל והוא השמחה . . . . ואולם מה שנמצא לראשונים על זה הוא שאם היה אפשר (צ"ל שאי אפשר) שייוחס לו עצב בשום פנים ומה שבא בכתובים . . . הוא על צד ההבערה והרחבת הדבור להורות שהוא הפך התכלית במכוון ממנו הנה השמחה ראוי שתיוחס לו על כל פנים.

1) Vgl. Aristoteles metaphys. λ, 7 (1072 b): . . . . . καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον· εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἴ δὲ μᾶλλον ἔτι θαυμασιώτερον.

2) Or Adonai l. l.: והשנית שאם היה שנודה שייחס לו ערבות א"א שיהיה מזה הצד וזה שאין ראוי להקיש בין השגתינו להשגתו כלל כי הערבות אשר לנו בהשגה היא כשנוציא אותה

Gott mit Recht zuschreiben, in etwas Anderem zu suchen. Gott ist, wie das später nachgewiesen werden soll, Schöpfer alles Vorhandenen, nicht bloss einmaliger, sondern beständiger Schöpfer, da das Werk der Erhaltung dem der Schöpfung gleichkommt. Was ihm demnach zukommt, insofern er ununterbrochen mit Absicht Gutes und Vollkommenes spendet, das ist die Liebe, die am Wohlthun sich erfreuet. Sie macht die wahre Seligkeit Gottes aus, die unendlich ist wie seine Liebe. Sie hat auch keinen Gegensatz im Schmerze, da Lust und Schmerz seelische Affektionen sind, die vom Gelingen oder Misslingen abhängen [1]). Die Liebe Gottes aber, die seine Seligkeit ausmacht, ist eine wesenhafte Eigenschaft Gottes oder richtiger ist sein Wesen. Der Schein dagegen, als müssten die Geschöpfe einer grösseren Seligkeit fähig sein, einmal da sie Gutes empfangen und dann da sie in Erkenntniss aufrücken, schwindet leicht, wenn wir eben bedenken, dass die unendliche Liebe eine substantielle Eigenschaft Gottes ist, die darum, wie sein Wesen keinen Vergleich zulässt, so auch mit keiner menschlichen Freude oder Seligkeit verglichen werden kann [2]).

מן הכח אל הפועל ולזה כשנתחדש מידיעה מה היתה נעלמת ממנו הנה נתפעל מהשמחה למה שנעתקנו מהסכלות אל הידיעה פתאום, וכבר יורה על זה שהשמחה היותר חזקה היא בעת ההתחדשות . . . ומה שיורה על אמתת זה שאין המלט ממנו הוא שאנחנו לא נשיג ערבות במושכלות הראשונות ולזה אין ראוי שנקיש מערבות השגתינו . . . לפי שכל מושכליו מושכלות ראשונות.

[1]) Ibid. ואולם למה שהתבאר במה שאין ספק היותו הפועל האמתי לכל הנמצאות בכוונה ורצון והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו ולזה מה שתקנו מחדש בכל יום תמיד וכו׳ הנה במה שישפיע מהטיב והשלמות בכוונה ורצון הנה א״כ הוא אוהב ההטבה והשפעה הטובה בהכרח והיא האהבה. Der Zusatz, den er macht והיא האהבה זולת ערבת הרצון soll eben, wie aus dem Gesammtzusammenhange hervorgeht, das ausdrücken, was wir im Texte vom Gelingen oder Misslingen sagen. Dass Schöpfung und Erhaltung die gleiche Thätigkeit, lehrt Chasdai später so deutlich, wie wir es bei Spinoza lesen: (cogitat. metaphys. part. II, cap. X § 6): Eandem esse dei operationem mundi creandi quam conservandi.

[2]) Ibid. ואמנם לפי שכבר אפשר שיסופק ויאמר בתחלה המטבה שהערבות הוא היותר חזק במתפעל יותר מן הפועל וזה

Wir sind hier zu einem der originellsten Punkte des Chasdaischen Denkens angelangt, zu einem Punkte, auf den er wiederholentlich zurückkommt. Anstatt es allen Peripatetikern nachzusagen, dass die Seligkeit Gottes in dem ewigen Denken seiner selbst, in der Freude an ungestörter Theorie besteht, erkennt er das Ungenügende dieser Vorstellung etwa in ähnlicher Weise wie Lessing die Eintönigkeit des von Aristoteles gelehrten göttlichen Lebens rügt. Chasdai fasst Gott als das absolut Gute, dessen Wesenheit im beständigen Spenden des Guten besteht. Da aber dieses Spenden nicht ihm selbst unbewusst vor sich geht, da er vielmehr sich als dieses absolut Gute weiss, so besteht in dieser Liebe oder Güte, in dieser von dem Bewusstsein ihrer selbst begleiteten Vollkommenheit, seine Seligkeit. Wir sind hier nicht weit von der „unendlichen intellektualen Liebe, mit der Gott sich selber liebt“, entfernt, und werden durchaus an Spinoza erinnert. Auch bei diesem besteht die Seligkeit Gottes in seiner unendlichen Vollkommenheit und in dem beständigen Bewusstsein dieser Vollkommenheit. Umgekehrt wiederum wird, wie es uns im Verlaufe noch begegnet, bei Chasdai so gut wie bei Spinoza die Seligkeit der Menschen gleichfalls in die Liebe gesetzt, in die Liebe nämlich zum vollkommensten Wesen, zu Gott [1]). Der einzige in dem Stand-

---

לשתי סבות . . . . הנה אין ערך ודמיון לערבותו בהטבה וזה כי
למה שנתאמת שהערבות הוא לו בהכרח לעצמותו ולזה הוא מחוייב
שיהיה מעלה ושלמות ולפי שאין ערך ויחס לשלמותו ית׳ אל שלמות
זולתו חוייב בהכרח שאין ערך ויחס בין ערבותו לערבת זולתו.

[1]) Spinoza beweist die ethic. pars V ausgesprochene propos. XXXV: „Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat“ mit den Worten: Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui, hoc est idea suae causae et hoc est quod hujus amorem intellectualem esse diximus. Das corollarium der nächstfolgenden Proposition lautet: Hinc sequitur quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit. Hierauf beginnt das Scholion mit folgenden Worten: Ex his clare intelligimus qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit nempe in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Chasdai

punkte Spinoza's begründete Unterschied ist folgender: Nach Spinoza ist die Liebe des Menschen zu Gott gewissermaassen identisch mit der Liebe, mit der Gott sich selber liebt, weil es so zu sagen der Gott im Menschen ist, der das in ihm selber zum Ausdruck gekommene Göttliche liebend umfasst. Wo Spinoza jedoch populär redet, da drückt er sich über die Bestimmung des Menschen genau aus wie Chasdai [1]).

Wie folgenreich übrigens für Chasdai selbst diese von dem Peripatetikern abweichende Aufstellung ist, kann sich weniger hier zeigen, wo es sich um eine Bestimmung des göttlichen Lebens handelt, als vielmehr da, wo er den eigentlichen Zweck des menschlichen Daseins bestimmt. Wir werden demnach noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen.

Chasdai schliesst nun den ganzen Traktat so ab, dass daraus die eigentliche Tendenz desselben hervortritt. Um drei Punkte habe es sich gehandelt, um Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes. Der dritte Punkt, das sei klar, hänge von dem zweiten ab. Da nun der zweite Punkt, wie sich herausgestellt, vollkommen nur durch Offenbarung erkannt worden, die Philosophie dagegen sich ausser Stande zeigte, ihn über alle Zweifel zu erheben, so müssen wir zugeben, dass nur die Prophetie es gewesen, welche die Finsterniss in Licht verwandelt [2]).

Es geht Chasdai wie so vielen Tendenzschriftstellern,

---

sagt an unserer Stelle: ומזה הצד אמרו ז"ל במקומות הרבה שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים ירצו שלמה שהערבות והשמחה אצלו בה בהשפעת הטוב והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם שזה סוד התפלה הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערב אצלו ועל צד הרחבת הדבור כביכול כאלו מתאוה לו. Bestimmter wird uns das in der Abhandlung über den Zweck der Lehre und des Menschen noch begegnen.

1) Spinoza tract. theologico-pol. caput IV, 14: Quum itaque amor dei summa hominis felicitas sit et beatitudo et finis ultimus et scopus omnium humanarum actionum etc.

2) Or Adonai, Traktat I, Schluss: ונאמר כי למה שהתבאר מדברינו בשרש הזה שהוא נתלה בשרש השני וכבר התבאר במה שאין ספק לו ששלמותו התבאר מצד התורה והקבלה המאירה לכל משכים וכו'.

freilich nur wie den gewissenhaften unter ihnen, die niemals wissentlich die Wahrheit fälschen. Nicht was sie intendiren ist auf die Länge interessant, sondern das was sie in Folge des Eifers, mit dem sie ihre Tendenz beseelt, Neues und Brauchbares zu Tage fördern.

Der zweite Traktat.

So mannigfaltig auch die Themata sind, die in diesem Traktate zur Behandlung kommen[1]), es lässt sich doch der Punkt angeben, aus dem als dem eigentlichen Quellpunkte das Interesse, diese von Anderen bereits behandelten Fragen noch einmal aufzunehmen, für Chasdai entspringen. Seit Maimonides[2]) die ganze Schwierigkeit enthüllt hatte, welche es für das menschliche Denken hat, die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu vereinigen mit dem Wissen oder Vorherwissen Gottes, waren der Versuche, diese Schwierigkeit zu heben, gar viele gemacht worden. Der letzte und kühnste war von Gersonides ausgegangen[3]). Er hatte, ohne es sich einzugestehen, einen Theil der göttlichen Allwissenheit geopfert, um die menschliche Freiheit zu retten. Mit Maimonides darin einverstanden, dass Gott die Dinge nicht von

---

[1]) Vgl. die Inhaltsangabe oben S. 14 ff.

[2]) Im More Nebuchim behandelt Maimonides die Willensfreiheit zwar nicht direkt. Einmal, wo er sie beispielsweise erwähnt, erklärt er sie für etwas unmittelbar Gewisses. I, 51 sagt er: ומהם מה שהם קרובים לאלו עד שאפילו הונח האדם כמו שהוא לא יצטרך עליהם מופת במציאות התנועה ומציאות היכולת לאדם. Dagegen wird die schwierige Vereinbarkeit derselben mit dem göttlichen Wissen gezeigt und zu lösen versucht in der Abhandlung über die Providenz More III, 8—21. Vgl. unsere Darstellung: „Die Religionsphilosophie des Maimonides“ S. 19—21. Populärer ausgedrückt Mischneh-Thora, Abschnitt über Teschubah Cap. 5. Auch Saadias (Emunot Wedeot IV, 2—3) und Andere haben diese Frage erörtert, ohne doch einen erkennbaren geschichtlichen Einfluss auf ihren weiteren Verlauf zu üben.

[3]) Milchamot Adonai, Abhandlung über das göttliche Wissen und über die Providenz. Vergleiche unsere Darstellung: „Die Religionsphilosophie des Lewi ben Gerson“ S. 54 ff.

ihnen aus sondern von sich aus erkenne, dass demnach alles Wissen, das wir Gott zuschreiben, Wissen seiner selbst, Selbsterkenntniss sei, handelte es sich um die Frage, was in dieser Selbsterkenntniss Gottes anzutreffen sei. Nach Maimonides, für den Gott auch Hervorbringer der Materie war, Alles, nach Gersonides, der die Materie für etwas Ungöttliches und nur von Gott Geformtes hielt, kennt Gott eigentlich nur das allgemeine Wesen der Dinge, ihre von ihm ausgehende Ordnung, das was die Materie daran individualisirt, nicht. Den Einwand, dass er damit die göttliche Allwissenheit beschränke, beseitigt er damit, dass Gott ja doch alles Wissenswerthe und Wissbare an den Dingen erkenne, indem er das an ihnen erkenne, was ihr wahres Wesen ausmacht. Die Frage demnach, wie die Freiheit des Menschen mit dem göttlichen Wissen sich vereinigen lasse, löst er in der Weise, dass Gott alles von ihm Ausgehende so kenne, wie es der That nach ist, das Nothwendige als nothwendig, das Mögliche als möglich, dass er aber, weil nicht von ihm ausgehend, auch nicht wisse, welcher Theil des Möglichen eintreten werde[1]).

In diesem Streite zwischen Maimonides und Gersonides steht Chasdai auf Seiten des Maimonides. Er polemisirt sehr ausführlich gegen die Gersonidische Ansicht, weist mit leichter Mühe die unerträglichen Consequenzen derselben nach, findet dagegen die Lösung des Maimonides, dass zwischen Gottes Wissen und dem unsrigen nur nominelle, nicht sachliche Gleichheit stattfindet, berechtigt. Indess dieses Stehen auf Seiten Maimoni's hat offenbar für Chasdai nur

---

[1]) Milchamot Adonai Traktat III, Cap. 4: ונאמר שכבר התבאר במה שקדם שאלו הענינים האפשריים הם מוגבלים ומסודרים מצד ואפשריים מצד אחר, ובהיות הענין כן הוא מבואר כי הצד אשר ידעם בו הוא הצד אשר הם מסודרים ומוגבלים . . . כי מזה הצד אפשר שתפול בהם הידיעה, והצד אשר לא ידעם הוא הצד אשר הם בו בלתי מסודרים והוא הצד אשר הם בו אפשריים כי מזה הצד אי אפשר שתפול הידיעה בהם, ואולם ידע מזה הענין שהם אפשריים שלא יגיעו מצד הבחירה אשר שם אותם באדם השם יתברך . . . ולא ידע איזה משני חלקי האפשר הוא יגיע בצד שהם אפשריים וכו׳.

die Bedeutung, dass er gegen denjenigen Nichts einzuwenden hat, der bei der Unerforschlichkeit der Sache sich beruhigt. Schon hier lässt er uns seine eigene Meinung durchblicken, die in dem Satze sich zuspitzt, dass auch die möglichen Dinge in der Welt nur möglich sind mit Bezug auf sie selbst, nothwendig aber in Rücksicht auf ihre Ursache, eine Behauptung, deren Sinn und Tragweite im Verlaufe uns klar wird [1]).

Mit dieser Abhandlung über das göttliche Wissen steht in naturgemässem Zusammenhang seine Auslassung über die Art, wie wir uns das providentielle Walten Gottes zu denken haben. Auch sie ist vorzugsweise gegen die künstliche Ansicht des Gersonides gerichtet, nach welcher zwar Gott die Individuen als Individuen nicht kennen, eine specielle Fürsorge aber doch möglich und denkbar sein solle, insofern die von Gott ausgehende Behütung Jeden treffe je nach der Stufe und je nach der Leiter der Bedingungen, die er erklommen [2]). Aber auch gegen Maimonidische Ansichten kämpft er hier stillschweigend, indem er ihnen einfach andere entgegenstellt. So ist seine Erörterung über das in der Welt vorhandene Uebel, über das was man sich

---

[1]) Or Adonai Tr. II, Abschnitt 1. Im zweiten Capitel dieses Abschnittes setzt er vollständig die Ansicht des Gersonides auseinander, im dritten weist er sie aus religiösen und philosophischen Gründen zurück, im vierten vertheidigt er den Maimonides, indem er zeigt, dass seine Unterscheidung des göttlichen Wissens von unserem kein Nothbehelf, sondern in der Natur der Sache begründet ist, da wir Gott nothwendig ein apriorisches Wissen zuschreiben müssen. Indess weiss er, dass diese Unterscheidung nicht alle Schwierigkeiten behebt, vielmehr muss dazu noch die Bemerkung kommen, dass der Umstand, dass eine Sache in gewissem Sinne nothwendig ist, den anderen nicht aufhebt, dass sie in einem anderen Sinne möglich oder zufällig genannt werden kann. Er drückt sich aus: אין ספק שהיות הדבר מחוייב בצד מה לא יחייב חיוב הדבר בעצמותו וזה יתבאר בדברים האפשריים בעצמותם הנמצאים עתה מוחשים. Er will sagen: Das Vorhandensein der zufälligen Dinge in der Welt, ist, wenn sie einmal vorhanden sind, nothwendig, was aber nicht hindert, dass wir sie an sich zufällige Dinge nennen.

[2]) Vgl. unsere angeführte Abhandlung über Gersonides S. 61 und 62.

unter „göttlichen Prüfungen“ zu denken habe, leicht erkennbar als eine solche, welche durch den Gegensatz, in dem er zu Maimonides steht, hervorgerufen ist [1]. Als erwähnenswerthe Punkte in dieser Abhandlung heben wir folgende hervor: In Bezug auf die Art der Providenz unterscheidet er die nach Naturgesetzen wirkende von der über das Naturgesetz sich erhebende, wobei freilich Naturgesetz im engen Sinn gefasst wird. Denn Chasdai ist weit entfernt, die gesetzmässige Wirksamkeit auch der sogenannten übernatürlichen Providenz in Abrede zu stellen. Er will nur sagen, dass es aus hiesigen Naturgesetzen sich nicht einsehen lasse, inwiefern beispielsweise aus der Ausübung gewisser ritueller Satzungen Lohn und Strafe folgen solle. Vielmehr sei die Verbindung solcher Handlungen mit Lohn und Strafe nur im Urwillen und in der Urweisheit Gottes begründet [2]. Noch weniger kann er sich mit der Ansicht befreunden, dass Lohn und Strafe, dass überhaupt alle Seligkeit, von dem Grade der Erkenntniss abhänge. Es sei nicht haltbar, den Schutz, den Gott den Guten angedeihen lässt, lediglich darauf zurückzuführen, dass sie durch den geistigen Zusammenhang mit Gott das ihnen bevorstehende Uebel wissen und es vermeiden [3]. Vollends unbefriedigend aber ist für ihn die Abschwächung der Strafe dadurch, dass sie blos als ein Mangel, als eine Abwesenheit des göttlichen Schutzes, gefasst wird. Das Uebel ist für ihn nicht wie für Maimo-

---

[1] More III, 10 ist von der blossen Negativität des Uebels die Rede, III, 14 vom Wesen der „Prüfung“ (נסיון). Dem Maimonides ist in Auffassung des Uebels Leibnitz gefolgt, dagegen stimmt Chasdai auch hier mit Spinoza überein, dass für Beide das Uebel ein blos Relatives, vom höchsten Gesichtspunkte aus dagegen ein gleichfalls Gutes ist.

[2] Or Adonai Traktat III, Abschnitt 2, Cap. 1: ואולם בשל ההשגחה האישית הגמול והעונש אל העובד כפי מה שבא בתורה ובקבלה והנה היתה בלתי טבעית הוא משוער בנפשו לפי שאין מטבע העושה סוכה ונוטל לולב ונזהר מכלאים מהיות גמול הסדים ולא באוכל חלב ודם להיות נכרת . . . . והוא מבואר היות ההשגחה הזאת מסודרת ומוגבלת ברצונו הקדום.

[3] Das ist eine Ansicht, die Gersonides aufstellt. Vgl. unsere Abhandlung über diesen Denker S. 61.

nides ein Ungöttliches, d. h. von Gott nicht Gewirktes, ein Negatives, das eigentlich keine Realität hat, vielmehr ist es ein Reales und von Gott selbst Ausgehendes. Das widerspreche aber nicht dem Satze: „nichts Böses kommt von oben“, da das Böse, das, sei es als Prüfung sei es als Strafe, kommt, um nichts weniger ein Gutes ist als das Gute [1]).

Der Zusammenhang, in dem wir mit Gott stehen, ist nicht durch Erkenntniss als solche vermittelt. Den Zusammenhang stellt vielmehr die Liebe her. Gott hat die Dinge geschaffen, also liebt er sie, die ihm an Erkenntniss fern stehenden nicht minder wie die ihm in dieser Hinsicht näher kommenden. Dadurch dass sie (Maimonides und seine Schule) Alles von Erkenntniss abhängig machten, erwuchs ihnen der Zweifel, wie ein Sünder, der sich durch sein Wissen eine unsterbliche Seele errungen, an diesem seinem unsterblichen und unzerstörbaren Theile gestraft werden könne. Wir aber nehmen an, dass aus der Liebe Gottes immer das Gute folge, das aber für die Guten als Lohn, für die Bösen als Strafe sich darstellt [2]).

Nicht ohne Interesse ist, wenn auch nicht gerade für unseren Zweck, wie Chasdai, anknüpfend an bekannte und eine Deutung in diesem Sinne zulassende talmudische und midraschische Stellen, den Gedanken einer Erbsünde und eines Opfers für die Gesammtheit Israels auf jüdischen

---

[1]) Or Adonai l. l. cap. 3—4. Speciell über die Natur des Uebels sagt er: ואמנם ·הספק אשר יסודו ההקדמה האומרת שאין הרע המגיע מהשם בעצמות ואם היה שהוא מעניש לרשע היה מגיע ממנו רע בעצמות אין התירו ממה שיקשה וזה שהרע המגיע לו להשגחה על הצדיק הנה תכליתו טוב והרע המגיע לו מצד העונש הנה למה שהוא עלול לתכלית פועל היושר והצדק הנה הוא טוב להיות היושר האלהי הוא טוב בעצמו ולזה כבר יתאמת שהרע המגיע לרשע איך שיהיה אם להשגחה על הצדיק ואם לפועל הצדק והיושר הנה הוא טוב.

[2]) Ibid. Capitel 4 zu Ende: ולפי שהשגחה הזאת מצד האהבה מהבורא על ברואיו מבלי בחינה אל ההשכלה כלל כמו שיתבאר עוד בכלל הה׳ מזה המאמר בג״ה הוא מבואר שהספק שחדשו ברשע אשר קנה מהמושכלות אם היה שיענש עונש נפשיי הנה כבר היה מגיע רע בעצמות מהשי״ איננו ממה שיקשה וכו׳.

Boden überträgt, um die besondere providentielle Leitung, deren Israel sich erfreue, zu motiviren [1]).

Uebergehend zu der Abhandlung über die Allmacht Gottes bestimmt und begränzt er sie. Zwar habe sie keine Gränzen weder der Stärke noch der Zeit nach, ja auch das Naturgesetz bilde für sie keine Schranken, wie ja die Schöpfung aus Nichts beweise, die den Gesetzen der gegenwärtigen Naturordnung nicht entspricht. Dagegen sagt er mit Spinoza oder richtiger dieser mit ihm, dass es thöricht wäre, Gott etwas zuzuschreiben, was den Gesetzen der Vernunft nach nicht gedacht werden könne [2]). Scharfsinnig kritisirt er darauf die Art, wie die Aristoteliker das Vorhandensein eines geistigen Princips von unendlicher Kraft aus der Unendlichkeit der Kreisbewegung des Himmels erschliessen wollen. Sie sagen: die Bewegung der Himmelskörper ist eine ewige, nie endende. Nun könne aber nichts Körperliches eine unendliche Kraft haben. Mithin sei Ursache der Bewegung ein geistiges Princip, dem unendliche Kraft zukomme. Daraus folge aber nur, meint Chasdai, dass die Kraft dieses Princips zeitlich unendlich, nicht dass es selbst unendliche Kraft sei. Könne man ja doch einwenden, dass die die Tagessphäre bewegende Kraft begränzt sei, indem sie in 24 Stunden bewegt, ohne in weniger

---

[1]) Ibid. cap. 6: ולזה הוא מבואר שהמצוה ההיא (ר״ל מצות מילה) ביחוד היא להציל ידידות שארנו משחת אשר היינו מוכנים אליו בסבת חטא הראשון . . . . . . וכבר יראה שהכוונה כולה בעקידה היה ג״כ יחוד ההנהגה האלהית אל האומה הזאת . . . . הנה קרבם כולם לעבודתו והסירם מההנהגה הכוללת בקרבן כולל כלל האומה והוא מעשה העקידה . . . והוא כאלו כבר הקריב לשם יצחק וכל יוצאי ירכו.

[2]) Ibid. Abschnitt 3, Cap. 1: ואומר לפי שהוא מבואר שהלאות חסרון בחק השם ית׳ הוא מבואר שיהיה יכלתו בלתי בעל תכלית מכל הצדדין בכל מה שאפשר שיצוייר מציאותו אצל השכל ואף אם יהיה נמצא (צ״ל נמנע) אצל הטבע . . . . וזה שמה שאפשרות מציאות בלתי מצוייר ומושכל אצל השכל לא יפול עליו שם היכולת ולזה העדר היכולת עליו איננו לאות כלל ולזה לא יתואר ביכולת לבטל המושכלות הראשונות. Vgl. Spinoza, epist. 49, wo derselbe angeschuldigt wird: „formam, speciem, ordinem mundi plane necessarium statuere aeque ac Dei naturam et aeternas veritates, quas extra Dei arbitrium constitutas esse vult“.

Stunden bewegen zu können. Was uns die göttliche Macht als wahrhaft unendlich, als Allmacht, kennen lehrt, ist allein die Lehre von der Schöpfung. Denn hier ist diese Kraft ohne irgend welches Verhältniss zu einem anderen Dinge gedacht, als welches ja überhaupt noch nicht vorhanden gewesen [1]. Zweck dieser Auseinandersetzung ist für Chasdai, der Umdeutung der Wunder, wie sie von Maimonides und seinen Anhängern geübt wurde, zu begegnen, obwohl er selbst gar häufig darin nicht zurückbleibt [2].

In der Besprechung der Prophetie, die jetzt folgt, ist nur bemerkenswerth die Consequenz, mit der Chasdai seine Ansicht auf alle einzelnen Gebiete ausdehnt. Mit Maimonides hält auch er die Prophetie als eine innerhalb der Sphäre menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit liegende Stufe, im Grunde also als etwas die Gränzen des Naturgesetzes nicht Ueberschreitendes. Dass das auch die Ansicht seines Lehrers, des berühmten R. Nissim, gewesen sei, folgt aus der Mittheilung, die er macht, dass dieser nur die prophetische Stufe des Moses als wunderbar hingestellt habe, weil sonst die Schrift sie nicht als für Andere unerreichbar hätte bezeichnen können. Dagegen weiss er sich in Maimoni's Behauptung nicht zu finden, dass auch bei Erfüllung aller Vorbedingungen zur Prophetie Gott dennoch die prophetische Gabe so gut versage wie gewähre. Er zeigt sehr richtig, was Maimonides zu dieser Aufstellung bewogen. Sei einmal das Wissen und die Erkenntnissstufe das Entscheidende für die Erreichung prophetischer Kraft, so musste Maimonides von der Frage bedrängt werden, warum nicht auch Philosophen und Denker ersten Ranges, wie die Griechen und Chaldäer deren zur Genüge hatten, dieser Gabe theilhaftig geworden. Wir aber sagen, meint Chasdai, dass der Weg zur Prophetie wie überhaupt der

---

[1]) ולזה הוא מבואר שמה שהאיר עינינו בפנה הזאת הוא אמונת החדוש . . . . שהמציאות בכללו נתחדש ממנו ית׳ אל צד הרצון במוחלט ואם לא קדמהו דבר ולזה הוא מבואר שהפועל יפעל בזולת יחס בינו ובין המתפעל.

[2]) Er schliesst mit deutlicher Beziehung auf die von Maimonides (More II, 42 u. a. a. O.) gegebene Erklärung vieler biblischen Wunder.

Weg zur Erreichung des dem Menschen gesteckten höchsten Zieles nicht das blosse Wissen und auch nicht das Wissen in erster Reihe ist. Vielmehr wird der Zusammenhang mit Gott hergestellt dadurch, dass wir ihm dienen, indem wir die göttlichen Gebote befolgen und dass wir es in diesem Dienste bis zur Liebe bringen. Sie verbindet uns mit dem, dessen Wesen ja gleichfalls die neidlose Liebe zu seinen Geschöpfen ist [1]).

Ungleich wichtiger ist die jetzt folgende Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, die wir eben mit Rücksicht auf ihre Wichtigkeit ausführliger geben.

Chasdai geht von der Frage aus, ob es überhaupt in der Welt ein blos Mögliches, Zufälliges gebe, oder ob Alles nach Nothwendigkeit erfolge. Er fasst zu dem Zwecke vor allem die Gründe derer in's Auge, die für das Vorhandensein des Möglichen sich erklären. Dem Vorhandensein eines jeden Dinges, machen sie geltend, müssen immer vier Ursachen vorangehen, die sein Dasein ermöglichen. Es sind damit die vier Aristotelischen Ursachen gemeint: die wirkende Ursache, der Stoff, die Form und der Endzweck. Nun sei es ja denkbar, dass ein Theil der Ursachen vorhanden ist, ein Theil nicht. So lange nun nicht alle vorhanden seien, sagen wir mit Recht, das Ding sei möglich, aber nicht wirklich [2]). Deutlicher aber zeige sich die Thatsache, dass es auch ein

---

[1]) Or Adonai Tractat II, Abschnitt 4, Cap. 4: ואולם דעת הפלוסופים בזה במאמרו שהאיש החשוב בשכלו ובמדותיו כאשר היה כחו המדמה שלם ויוכן בהכנות הצריכות אין ספק שיתנבא . . . . והנה הרב קיים דעתם אלא שהוסיף שכאשר יוכן לנבואה יעבור שלא יתנבא ברצון האל יתברך והוא אצלי כדמות הנפלאות וזה שכאשר נקח דעת הפלוסופים ישאר הפלא איך היה שלא נמצא בכל זה הזמן . . . מי שהגיע לזאת המדרגה . . . והנה חכמת היונים והכשדים מפורסמת מאד . . . . אבל כאשר נניח הדעת האמתי לא יהיה מקום לפלא הזה כי העבודה האמתית והאהבה שבאמצעותה תושג זאת המדרגה תשלם בעצם התורה והמצות.

[2]) Ibid. Abschn. 5, cap. 4: כי למה שהוא מבואר שהדברים טבעיים היו או מלאכותיים לא ימצאו אלא בקדימת ד' סבות . . . ואנחנו נראה בקצת הדברים שמקצת סבותיהם נמצאות וקצתם בלתי נמצאות ואפשר שימצאו כלם או שלא ימצאו הנה באפשרות סבות הדברים יתחייב אפשרות הדברים עצמם.

blos Mögliches gebe, am menschlichen Willen. Da es dem Menschen eignet, eine Sache zu wollen oder auch nicht, so war das, wofür der menschliche Wille sich entschieden hat, vorher ein blos Mögliches. Denn gesetzt er habe nothwendig sich so entscheiden müssen, so wäre das nicht mehr Wille, sondern Zwang[1]). Ebenso hätte der Ausdruck, die Sache sei von ungefähr und zufällig gekommen, keinen Sinn, wenn auch das Ungefähr und der sogenannte Zufall nothwendig sein sollten. Wie soll ferner bei der Annahme, dass Alles nothwendig und auch der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen sei, das Streben und der Fleiss, der auf die Erlangung sei es des Wissens sei es materieller Güter verwendet wird, erklärt werden? Gibt es doch kein Mittel, der Nothwendigkeit zu entrinnen[2]). Ja auch von der Natur des Geistes aus könnte man auf seine Freiheit schliessen wollen. Der Geist, als immateriell, scheint der Einwirkung durch äussere Dinge entrückt zu sein[3]). Nicht gesagt zu werden braucht, dass auch die Lehren der heiligen Schrift die Freiheit des menschlichen Willens zu ihrer Voraussetzung haben, da man ja sonst nicht angeben könnte, wozu Gebote und Verbote an ein unfreies Wesen gerichtet werden, so wenig wie man die Berechtigung von Lohn und Strafe darzuthun im Stande wäre gegenüber dem Zwange[4]).

Alle diese Aufstellungen aber, meint Chasdai, machen demjenigen, der das Vorhandensein des Möglichen leugnet

---

[1]) Ibid. ומהם שאנחנו נראה הרבה מהדברים נתָלים ברצון ולפי שהוא מבואר שהאדם לו שירצה ושלא ירצה למה שאם היה [אחד] מחוייב לא היה רצון אבל הכרח וחיוב הנה אם כן מבואר שטבע האפשר נמצא.

[2]) Ibid. ומהם שאם לא היה טבע האפשר נמצא והיה האדם מוכרח על פעולותיו יהיה ההשתדלות והחריצות דבר בטל והיה מתחייב בטול הלמוד וההתלמדות ובטול ההכנות וההצעות כולם והזריזות באסיפת הקנינים וכו׳.

[3]) Ibid. ומהם כי למה שהיה הרצון לאדם נמשך אל הנפש המדברת שהיא נבדלת מהחמר אין הראוי שיפעל בו דבר חומרי.

[4]) Ibid. אולם מצד התורה הוא מבואר . . . שאם היה האדם מוכרח על מעשיו היו מצות התורה ואזהרוִתי׳ כלם לבטלה, . . . ומהם שאם היה האדם מוכרח . . . . . היה הגמול והעונש עול בחקו ית׳

und Alles auf Nothwendigkeit zurückführt, keine Schwierigkeiten.

Die erste Bemerkung verdient kaum eine ernstliche Widerlegung. Man sagt: Ein Ding ist möglich, wenn sein Vorhandensein an Ursachen geknüpft ist, die sowohl sein können als auch nicht. Aber eben das, dass die Ursachen so gut sein können wie nicht, ist eine falsche Voraussetzung. Jede Ursache ist eben mit Nothwendigkeit vorhanden oder nicht, da ihr Vorhandensein bedingt ist von einer voraufgehenden Ursache bis zur letzten unbedingten Ursache, welche Gott ist. Von Gott aus gesehen ist demnach alles nothwendig. Was aber den Willen des Menschen anbetrifft, so kann er allerdings für die eine wie für die andere Möglichkeit sich entscheiden. Aber er entscheidet sich doch wohl nicht, ohne dass eine Ursache da ist, die ihn nach der einen oder nach der anderen Richtung bestimmt[1]). Wir werden doch offenbar vorraussetzen, dass zwei Menschen von ganz gleichen Temperamenten, ganz gleichen Grundsätzen, ganz gleichem Verhältnisse zu irgend einem Dinge, gesetzt eine solche vollkommene Gleichheit käme vor, ganz dasselbe wählen und wollen werden, weil eben die Bestimmungsgründe bei ihnen dieselben sind[2]). Also ist ja auch des Menschen Wille bestimmt von vorhergehenden Ursachen und somit kein Beweis dafür, dass ein blos Mögliches existire. Aber auch die religiöse Vorstellung, dass Gott alles Einzelne weiss, führt uns auf Leugnung der Freiheit, da wir Gott ein Wissen zuschreiben, das er aus sich selber gewinnt, nicht das er von den Dingen aus sich erwirbt. Wie wäre demnach Allwissenheit denkbar, wenn wir nicht auf ihn als die alleinige Ursache Alles

---

1) Ibid. Cap. 2: כאשר יתחדש רצון האדם לפעול דבר מה הנה הרצון אשר היה בכח ויצא אל הפועל הנה מוציאו זולתו בהכרח והוא הדבר אשר הניע הכח המתעורר להתקבץ להסכים עם כח המדמה כמו שהתבאר בספר הנפש שהוא סבת הרצון הנה אם כן כשנמצא הקבוץ ההוא אשר הוא סבת הרצון כבר היה הרצון מחוייב והקבוץ גם כן מחוייב.

2) Ibid. ולזה לא יצוייר שיהיו שני אנשים על מצב אחד ומזג אחד ותכונה אחת ויחס אחד לדבר מה בלי חלוף כלל שיבחר האחד מציאותו והאחר העדרו.

auch die sogenannten freien Handlungen zurückführen wollten [1])?

In diesem Widerstreit der Ansichten, erklärt Chasdai, müssen wir die Sache so fassen, dass die Schwierigkeiten, welche beide Annahmen sowohl dass es ein Mögliches gebe als auch nicht, bieten, zu ihrem Ausgleiche kommen.

Fassen wir zunächst den menschlichen Willen in's Auge, so ergiebt sich etwa Folgendes: Wir leugnen nicht, dass der Mensch Willen habe, dass er sich für die eine oder andere Seite zweier entgegengesetzten Entscheidungen bestimmen kann. Aber da ein Etwas ihn bestimmt, sich vielmehr so als anders zu entscheiden, so ist die Entscheidung keine willkürliche, sondern eine veranlasste. Die Willensentscheidung ist frei in dem Sinne, dass wir uns keines Zwanges bewusst werden, aber sie ist dennoch nothwendig, denn sie ist von einer Ursache abhängig [2]). Damit schwindet der Einwand, wozu, wenn doch alles nothwendig sei, der Fleiss und das Bestreben nütze. Nothwendig ist der Erfolg ja nicht an sich, sondern nur mit Rücksicht auf seine Ursache, und diese Ursache ist eben in diesem Falle der Fleiss und das Bestreben [3]). Aber auch aus der Natur des Geistes lässt sich Nichts erschliessen, da der Einfluss, den die Dinge auf den menschlichen Willen üben, nachweislich ist. Stärker freilich scheinen die religiösen

---

1) Ibid. ואולם מצד התורה למה שיתבאר ממנה במה שאין ספק באמתתו ממה שזכרנו בידיעת השם שהיא מקפת הפרטים ואם הם נעדרים וגם בנביאים נמצא שהיו מודיעים הרבה מהפרטים קודם היותם.

2) Ibid. Cap. 3: ואולם-הב׳ הלקוחה מהרצון למה שהוא מבואר שהאדם לו שירצה ושלא ירצה היא גם כן מערכה על הדרוש כי האומר בהעדר טבע האפשר יאמר כי הרצון מניע יניעהו יחייב חול הרצון בדבר ההוא או בהפכו המניע ההוא יהיה סבת הרצון, ולזה יהיה המניע הוא המחייב חול הרצון עם השאר רצון רצון לא חיוב והכרח כי הוא לעצמותו אפשר שירצה אחד מההפכים בשוה לולי מניע יחייבהו שירצה האחר והוא לא ירגיש בשום הכרח ואונס.

3) Ibidem: ואולם הד׳ שיסודה החריצות וההשתדלות מבואר שלא תחייב אלא אפשרות הדברים בעצמותם כאלו תאמר אלו היה היות האיש הזה מוכרח להיות עשיר לעצמותו היה ההשתדלות באסיפת הקנינים דבר בטל אבל אם הונח אפשרי לעצמותו ומחוייב בבחינת סבתו שהוא החריצות וההשתדלות וכו׳.

Bedenken, aber auch sie sind leicht zu lösen. Wozu Gebote und Verbote, wenn Alles nothwendig ist? Nun, es steht damit wie mit dem Fleisse. Wie der Fleiss ein Mittel zur Erlangung des Wissens oder irdischer Güter ist, so sind die göttlichen Gebote ein Mittel zum glückseligen Leben. Die eintretenden Folgen sind dann freilich nothwendig, aber nicht an sich sondern mit Rücksicht auf die Ursache, welche hier die Befolgung der Gebote ist [1]). Aber rechtfertigt sich auch Lohn und Strafe, wenn nicht volle Freiheit angenommen wird? Darauf ist Folgendes zu erwidern: Wenn Lohn und Strafe aus der Befolgung der Gebote und aus ihrer Uebertretung folgt wie das Verursachte aus seinen Ursachen, so ist das so wenig ungerecht, wie es ungerecht ist, dass derjenige, der dem Feuer zu nahe kommt, verbrannt wird, selbst wenn die Annäherung unfreiwillig stattfände [2]).

Chasdai weiss, dass er damit den Gegenstand noch nicht erledigt hat, ist aber bemüht, seine eigentliche Meinung nur allmälig und nur halb zu enthüllen. Er sagt, die Veröffentlichung einer solchen Meinung könne dem Unverständigen schaden, da er darin eine Rechtfertigung für den

---

[1]) Ibid. וזה שהטענה הלקוחה ממצות התורה ואזהרותיה שאם היו הדברים מחוייבים היו המצות והאזהרות לבטלה . . . . וזה אמנם הוא מבואר שלא תחייב אלה הדברים שאם היו הדברים מחוייבים בבחינת עצמם היו המצות והאזהרות לבטלה אבל אם הדברים אפשריים בבחינת עצמם ומחוייבים בבחינת סבותיהם לא יהיו המצות והאזהרות לבטלה אלא לתכלית חשוב וזה כי יהיו סבות מניעות לדברים אשר הם אפשריים בעצמם במדרגות הסבות אשר הם סבות למסובביהם בחריצות והזריזות באסיפת הקנינים.

[2]) Ibid. וזה שאם היו הגמול והעונש מתחייבים מהעבודות וההעברות התחייב המסובבים מן הסבות הנה לא יאמר בהם היותם עול כמו שאיננו עול הקרבות אל האש שישרף ואם היה קרבתו בזולת רצון. Spinoza, an den man hier durchweg erinnert wird, gebraucht ein anderes Bild. Er sagt (cogit. metaphys. part. II. cap. IX § 4): „Rogabis denuo: cur igitur impii puniuntur? sua enim natura agunt et secundum decretum divinum. At respondeo, etiam ex decreto divino esse ut puniantur; et si tantum illi, quos non nisi ex libertate fingimus peccare, essent puniendi, cur homines serpentes venenosos exterminare conantur? Ex natura enim propria tantum peccant, nec aliud possunt.“ Andere Bilder sind zu lesen epistola XXV u. a. a. O.

Sünder sucht, ohne zu bedenken, dass die Strafe aus der Sünde folge wie das Gewirkte aus seiner Ursache. Darum habe die göttliche Weisheit die Gebote und Verbote zu bewegenden Medien und zu starken Ursachen gemacht, den Menschen zur Glückseligkeit zu führen [1]). Die Vorsicht Chasdai's bewirkt, dass er hier wieder einen Moment in die maimonidische Ansicht einzulenken scheint. Indess nimmt er bald nach einigen weniger belangreichen Zwischenbemerkungen, die mehr die Tendenz haben, in älteren Quellen [2]) nach Bestätigung seiner Ansicht zu spähen, die Frage noch einmal in voller Schärfe auf.

Wie er sich Lohn und Strafe denkt, nämlich als nothwendige mit dem Wohle des Ganzen zusammenhängende Folgen der Erfüllungen und Uebertretungen, die also selbst dann gerecht seien, wenn der Mensch unfrei ist, darum gerecht, weil sie zugleich auch immer weise und gut sind, haben wir zum Theil bereits erfahren, zum Theil wird das jetzt erst näher bestimmt. Er fasst nämlich jetzt erst die Hauptschwierigkeit in's Auge, die ihm aus folgender Erwägung erwächst. Wir unterscheiden freiwilliges Thun von unfreiwilligem und machen den Menschen für das Eine verantwortlich, für das Andere nicht. Wenn nun der ganze Unterschied zwischen freiwillig und unfreiwillig darauf hinausläuft, dass wir in dem einen Falle uns frei fühlen, aber nicht sind, in dem anderen auch zugleich das Gefühl des Zwanges haben, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch aus der unfreiwilligen schlimmen Handlung die göttliche Strafe folge so gut wie aus der eigentlich ja nur so genannten freiwilligen [3]). Noch schwieriger

---

[1]) Ibid. אלא שהפרסום הזה מזיק להמון למה שיחיבהו התנצלות לעושי הרעה ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעבירות בהמשך המסובב מן הסבה ולזה היה מחכמת האל ית' לשומם, רוצה לומר למצות ולאזהרות ואמצעיים מניעים וסבות חזקות להישיר האדם אל ההצלחה האנושית וכו'.

[2]) Er citirt namentlich den Akiba'sehen Spruch (Abot 3, 15): הכל צפוי והרשות נתונה.

[3]) Ibid. Cap. 5: והוא איך יסכים היושר האלהי בגמול ועונש עם החיוב, ואם היה שיסכים מה ההפרש בין החיוב אשר בבחינת הסבות בזולת הרגש אונס והכרח ובין החיוב אשר בהרגש אונס והכרח.

aber erscheint ihm die Frage, warum nach der allgemein recipirten Ansicht uns auch für Meinungen die göttliche Strafe treffen könne, da Glaubensmeinungen, so scheint es, sicherlich unfreiwillig sind. Fühlen wir ja sogar den Zwang, der uns bestimmt, eine Sache anzunehmen oder zu verwerfen, so dass hier selbst der Schein der Freiwilligkeit schwindet [1]).

Chasdai's Antwort auf diese Fragen lässt sich in folgenden Worten zusammenfassen. Der eigentliche Endzweck der gottesdienstlichen Handlungen wie aller guten Thaten ist die Lust und Freude am Guten, oder deutlicher die Freudigkeit des Willens das Gute zu thun. Gott nämlich kommt der höchste Grad der Liebe und der Freude am Spenden des Guten zu. In seinen Wegen wandeln heisst demnach, seine Lust und Freudigkeit in Vollbringung des Guten nachzuahmen. Darin besteht die Verbindung mit Gott, in der entgegengesetzten Gesinnung des Getrenntsein von ihm. Darum war es angemessen, Lohn und Strafe von diesem Verbunden- oder Getrenntsein von Gott abhängig zu machen, abhängig zu machen wie die Wirkung von ihrer Ursache. Mit anderen Worten, je nach der Seelenbeschaffenheit, welche eine Handlung in uns voraussetzt, und nicht je nach der äusseren Gestalt, welche die Handlung hat, folgt die gute Folge, welche wir Lohn, und die schlimme, welche wir Strafe nennen [2]). Man verkenne

---

[1]) Ibid. הנה בדעות אשר בפנות התוריות איך יהיה בהם גמול ועונש מי יתן ואדע כי הוא מבואר לפי הקבלה שהעונש בהם נפלא. . . . וכבר יראה שאין לרצון ולבחירה מבוא בהם כלל וכו׳

[2]) Ibid. Zunächst sucht er noch einmal Lohn und Strafe überhaupt zu rechtfertigen trotz der Unfreiheit. Er thut dies in folgenden Worten: למה שהיושר האלהי פונה תמיד אל הטוב והשלמות והיה הטוב והשלמות המצאת סבות מגיעות אל פעולות הטוב היה מחוייב בחק היושר האלהי להמצאת המצות והגמול והעונש להיותם המצאת (wohl המצות) סבות מגיעות אל פעולות הטוב והיו הסבות מגיעות למה שהגמול והעונש נמשך מהם כהמשך הסבה מן המסובב ולזה יגיעו הרצון והבחירה (אלא מה שיגיעו?) להתקרב אליו ולהתקרב ממנו, ולזה יתישב שראוי שיסכים היושר האלהי עם החיוב. Darauf wirft er die im Text erwähnte Frage auf: ואמנם ההבדל אשר בין החיוב בזולת הרגש אונס וכו׳ הנה הוא הראוי ממה שאומר . . . . התכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב הוא החשק והשמחה בהם שאיננו זולת ערבת הרצון לפעול

diese Antwort nicht. Er will damit nicht etwa sagen, dass unsere Gesinnungen frei sind, auch sie sind bedingt oder verursacht, auch für sie folgt Lohn und Strafe nicht weil sie Akte freien Willensentschlusses sind, sondern weil nach Gottes Ordnung aus der einen Gesinnung Schädliches, aus der anderen Nützliches fliesst. Er will damit nur erklären, welcher Unterschied in Bezug auf Lohn und Strafe auch auf seinem Standpunkte denkbar sei zwischen Handlungen, die aus Gesinnung fliessen, und solchen, zu denen wir blos äusserlich genöthigt werden. Die letzteren, weil sie die Seele nicht tangiren, haben keine Annäherung an, oder Trennung von Gott zur Folge, aus welchem Umstande allein Lohn oder Strafe fliessen, und darum liegt es nicht in Gottes Ordnung, dass sie Folgen haben. Klar ist demnach auch, wie er die Strafe rechtfertigt, die mit ketzerischen Meinungen verbunden sei. Wohl kommen sie nur mit äusserer Nöthigung. Aber ist das Innere einmal mit ihnen befleckt, so kann ihre Folge nur Schädliches sein. Freilich drückt er das vorsichtiger aus. Er sagt, auch bei Glaubensmeinungen folge Lohn und Strafe nicht aus ihnen selbst, sondern aus der inneren Freudigkeit, mit der wir sie ergreifen und mit der wir nach ihnen streben [1]). Das sieht aus, als ob Chasdai an Freiwilligkeit dächte. Wer sich aber tiefer in ihn hineindenkt, der sieht, dass er auch hier die Strafe als nothwendige Consequenz fasst. Auf die Frage: Warum werde ich gestraft für schlechte Meinungen? ist in Chasdai's Sinne die rechte Gegenfrage: Warum wirst du verbrannt, wenn du im Feuer stehest?

הטוב, וזה לפי שהוא ית' בתכלית האהבה והערבות להשפיע לפעול הטוב והיה הקשר והדבקות אם כן ללכת בדרכיו כפי מה שאפשר ולזה כאשר היה החפץ והערבות הזה בנפש היה פעל נפשיי אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפירוד ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסובב מן הסבה וכאשר נעדרה הנפש מן החפץ הזה כמו שיהיה אדם מרגיש אונס והכרח בפעולותיו הנה הפועל ההוא לא יפעלהו הנפש ולא יתחייב ממנו דבקות ופירוד . . . . ולזה לא היה ראוי לגמול ועונש כלל.

[1]) Ibid. ונאמר שאחר שהתבאר שאין על האמונות מבוא לרצון . . . הנה הוא מבואר שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות סמוך מצדן להם והוא הערבות והשמחה.

Wir haben in dieser Abhandlung den ersten consequenten Versuch, der bei Spinoza so viel Verwunderung und Widerspruch erregt hat, Religion und Moral zu begründen, ohne die Annahme, dass der Mensch im vollen Wortverstande ein frei handelndes Wesen sei. Niemand kann zweifeln, da Spinoza's Bekanntschaft mit unserem Buche feststeht, dass er hier die erste Anregung zum Ausbau des charakteristischsten Theiles seines Systems gefunden. Ja, noch mehr. Wir können sogar die allmälige Befreiung Spinoza's von Cartesianischen Ansichten verfolgen und nachweisen, dass derselbe Gedanke, der Chasdai bewogen, die menschliche Freiheit zu leugnen, nämlich die Unvereinbarkeit derselben mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen, auch den Spinoza geleitet hat. Die Ethik des Spinoza tritt uns in so geschlossener Form entgegen, dass in ihr die Genesis der Spinozistischen Gedanken sich nicht mehr erkennen lässt. Da scheint Alles fertig aus seinem Haupte entsprungen zu sein. Dagegen können wir den Werdenden und das Werden erkennen sowohl in dem Anhang zu seiner Darstellung des Cartesius, der „metaphysische Gedanken" betitelt ist, als namentlich in seinen Briefen, wo er zur Rechenschaft über seine Aufstellungen sich häufig genöthigt sieht. In der erstgenannten Schrift will er noch Cartesianer sein, kommt aber durch Gedanken, die ihm offenbar aus der Lektüre der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters zugeführt werden, mehr und mehr von ihm ab. Nirgends sind die Reminiscenzen aus dieser Lektüre dichter und nachweisbarer.

Was speciell unseren Gegenstand betrifft, so tadelt er wie Chasdai diejenigen, welche das Wissen Gottes irgendwie beschränken, welche ihm etwa nur das Wissen des Allgemeinen und nicht aller Einzeldinge zuschreiben wollen [1].

---

[1] Cogit. metaphys. part. II, cap. VII § 5: Sed interim non praetereundus error quorundam qui statuunt deum nihil praeter res aeternas cognoscere . . . . . . Hi sane videntur quasi studio errare et absurdissima excogitare. Quid enim magis absurdum quam Dei cognitionem a singularibus quae sine Dei concursu ne per momentum quidem esse possunt, arcere?

Dagegen hält er in den „metaphysischen Gedanken“ noch die menschliche Freiheit fest und sagt nur, dass es die menschliche Fassungskraft überschreite, die Vereinbarkeit derselben mit der göttlichen Prädestination einsehen zu wollen [1]). Somit wäre er etwa zum Geständniss des Maimonides gelangt und fühlt sich noch nicht im Gegensatze zu Cartesius. Allmälig aber befriedigt ihn dieses Verzichtleisten auf Verständniss nicht und wir können es bei ihm lesen, dass gerade der Punkt es war, der ihn zur Leugnung der Freiheit getrieben. Er sagt in einem Briefe, den er zur Abwehr auf einen Angriff geschrieben: „Und hierbei finde ich Nichts, was nicht von Jedem begriffen werden könnte, und wenn er nichtsdestoweniger meint, es sei das aus Böswilligkeit gesagt; was denkt er nur von seinem Cartesius, welcher behauptet, es geschehe unsererseits Nichts, was nicht vorher von Gott angeordnet worden sei, ja wir würden gewissermassen in jedem Zeitmoment auf's neue von Gott geschaffen, und handelten nichtsdestoweniger aus Freiheit unseres Willens. Cartesius selbst wird zugeben, dass das kein Mensch begreifen kann“ [2]).

Doch kehren wir wieder zu Chasdai zurück. Die Abhandlung, die er jetzt folgen lässt, nimmt kaum ein geringeres Interesse in Anspruch als die voraufgegangene. Sie beschäftigt sich mit der Frage nach dem Zweck, zunächst freilich nur nach dem Zweck der Lehre. Da

---

[1]) Ibid. part. I, cap. III § 10: Quod vero attinet ad libertatem humanae voluntatis quam liberam esse diximus, illa etiam a Dei concursu conservatur, nec ullus homo aliquid vult et operatur, nisi id quod Deus ab aeterno decrevit ut vellet et operaretur. Quomodo antem id fieri possit, servata humana libertate, captum nostrum excedit, neque ideo quod clare percipimus propter id quod ignoramus, erit rejiciendum. Clare enim et distincte intelligimus, si ad naturam nostram attendamus, nos in nostris actionibus esse liberos.

[2]) Epistola XLIX: „Atque hic nihil reperio quod ab unoquoque non possit percipi, et si haec nihilominus ex malo animo dicta esse credit, quid ergo de suo Cartesio sentit, qui statuit nihil a nobis fieri quod a Deo antea non fuerit praeordinatum, imo nos singulis momentis a Deo quasi de novo creati et nihilominus nos ex nostri arbitrii libertate agere? Quod, ipso Cartesio fatente, comprehendere nemo potest“.

jedoch die Lehre um des Menschen willen da ist, so ist die Frage nach dem Zweck des Menschen gleich mit gesetzt. Und da ferner der Zweck des Menschen sich nicht loslösen lässt von dem Zwecke, den alle geschaffenen Creaturen haben, so erweitert sich für ihn die Frage zu der allgemeinen Frage nach dem Zweck des Alls. Der kundige Leser darf sich nur erinnern, wie sehr Spinoza gegen diejenigen eifert, welche Gott einen ausserhalb seiner liegenden Zweck zuschreiben[1]), um die Beziehungen zu ahnen, welche wir hier zu finden glauben. Auch können wir bis auf die Ausdrücke zeigen, dass Spinoza die Auseinandersetzung, die hier Chasdai mit Maimonides hat, nicht fremd geblieben ist. Lassen wir indess zunächst Chasdai selbst reden.

Der Zweck der Lehre scheint offenkundig zu sein. Die Lehre will die Sitten bessern, die Lehre will die Einsicht läutern, die Lehre wilt hieniden glücklich und im Jenseits selig machen. Aber das sind viele Zwecke. Auf welchen als den letzten laufen alle diese Zwecke hinaus[2])? Wenn man vorläufig, meint Chasdai, nicht ohne gutes Recht die jenseitige Seligkeit als den letzten und höchsten Zweck bezeichnen wollte, so wird es sich um den Nachweis handeln, inwiefern alle anderen Zwecke diesem einen dienen[3]). Nun, meint er, da die Wohlfahrt der

---

[1]) Ethic. pars I, prop. XXXIII, schol. II: Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsins beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare quam illorum qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere quod a Deo non dependet, ad quod Deus tamquam ad exemplar in operando attendit vel ad quod tamquam ad certum scopum collimat.

[2]) Or Adonai, Traktat II, Abschnitt 6, Cap. 1: והנה כאשר בדקנו בה ובמה שבא מזה בקבלה מצאנו שכבר תעמיד אותנו בשלמות המדות והדעות ובהצלחיות גופיות ונפשיות ולפיכך נשאר עלינו לחקור בו 'אם התכלית האחרון באחד מאלו או אם הוא בדבר זולת אלו.

[3]) Ibid. ולפי שאין יחס בין ההצלחה הנצחית לזמנית כשהם ממין אחד וכל שכן אם הנצחית ממין יותר חשוב הרבה לאין תכלית הוא מבואר שאם התכלית האחרון באחד מאלו הנה הוא בהצלחה הנפשית נצחית . . . . ולפי שאין המלט מהיות שאר השלמיות פונין אליו (ר"ל אל התכלית האחרון) ראוי שנבאר אם יתאמת באלו שיפנו אליו אם היה שיהיה התכלית האחרון.

Seele hienieden auch körperlich bedingt ist, so ist klar, dass die irdische Wohlfart, welche das Leben nach der Lehre erzeugt, zweckhaft ist. Ebenso ist klar, dass die Verbesserung der Sitten, welche die Gebote der Schrift im Auge haben, ein Mittel zur Reinheit der Seele und somit zu ihrer Seligkeit ist [1]). Wichtig aber ist für Chasdai die Frage nach der Stellung, welche die Erkenntniss zu dem höchsten Zweck hat. Sie ist seiner Meinung nach, die wir schon oben zu berühren Gelegenheit gehabt, von Maimonides und seiner Schule in ihrer Bedeutung für die ewige Seligkeit verkannt worden [2]). Es wurde als selbstverständlich hingestellt, dass die Seele erst durch Erkenntniss sich einen unsterblichen Geist erringt, dass durch Erkenntniss erst ein substantielles Etwas entsteht, das fortdauern kann. Je nach dem Grade der erreichten Erkenntniss soll der „erworbene Geist“ einer grösseren oder geringeren Seligkeit fähig sein [3]). Chasdai sagt zunächst, dass diese Lehre schwerlich als schriftgemäss bezeichnet werden könne, da nach ihr alle Erfüllungen der göttlichen Gebote höchstens indirekt zur Seligkeit führen und nicht eine einzige philosophische Erkenntniss aufwiegen würden [4]). Wichtiger aber sind seine philosophisshen Einwände, da sie in der That die ganze Unhaltbarkeit der Ansicht blosslegen. Die Seele, sagt er, ist nach ihnen (dem Maimonides und seiner Schule) vergänglich wie der Körper, nur durch

---

1) Ibid. וזה שהצלחות הגופיות למה שנפש האדם תפעל בכלים גשמיים הנה בתקונם והצלחתם וכו' ואולם שלמות המדות אין ספק בהם היותו סבה עצמית בזכוך הנפש ואורה והסר ממנה הלאתה וכו'.

2) Ibid. ואמנם שלמות הדעות כבר יחשב היותו יותר עצמיי בתכלית הזה ואי אפשר מבלתי שנרחיב בזה הביאור לפי שמעדו בו רגלי קצת חכמי אומתינו כפי מה שנראה לנו.

3) Ibid. ואמר שהוא מוסכם מהם שהשכל יתעצם במה שישיגיהו מהמושכלות ויתחדש מהם שכל נקנה בלתי מעורב עם שכל ההיולני, ולהיות נבדל מההיולני עם היות שנתהוה ונתחדש ישאר נצחי . . . . וכל עוד שנשיג מושגים רבים תהיה ההצלחה יותר גדולה.

4) Ibid. והנה לפי הדעות האלו המצות המעשיות אינם אלא הצעה למושכלות ואם לא התעצם השכל בהם אין יתרון בעשיית המצות.

Denken entsteht erst dem Menschen innerhalb der Dauer seines hiesigen Lebens ein unsterblicher Geist, so dass also auch viele Menschen ohne einen solchen unsterblichen Theil gedacht werden müssen. Er frägt mit Recht, wie soll ein im Verlaufe des menschlichen Lebens Entstandenes ewig dauern? Er sagt ferner, dass nach dieser Ansicht eigentlich gelohnt und gestraft werde nicht das was verdienstlich oder sündlich gelebt habe, denn der Theil stirbt, sondern das neu Entstandene, dem weder Verdienst noch Schuld beigemessen werden kann. Er bemerkt endlich, dass wenn die Belohnung des Geistes in der Freude an den Objekten, die er erkennt, bestehen solle, es eigentlich an einem sich freuenden Subjekte fehlt. Es werde ja der blos aus Erkenntnissen bestehende Geist isolirt von der übrigen Seele, die ja Sitz und Träger der Freude ist. Vollends was soll man sich unter dem Schmerze und der Strafe der Sünder denken? Sie sind ja eben lediglich nicht vorhanden [1]. Ist aber, meint Chasdai, da Erkenntniss als solche nicht letzter Zweck sein soll, der letzte Zweck etwa in dem Gegensatze der Theorie, in der Praxis, im Thun zu suchen? Auch das nicht. Beide, sowohl die Reinheit der Erkenntniss als die Reinheit der Sitten, sind treffliche Mittel zum eigentlichen Lebenszwecke. Der eigentliche Lebenszweck aber ist Etwas, das unscheinbar klingt, aber dennoch bedeutsam

---

[1]) Ibid. Seine Einwände sind sehr zahlreich. Wir haben nur die nahe liegendsten herausgegriffen. Dass eigentlich nach der Ansicht seiner Gegner gar nicht dieselbe Sache, welche hienieden gelebt hat, fortlebe, drückt er folgendermassen aus: וזה שלפי דעת האלו השכל הנקנה הנשאר הוא נבדל בלתי מעורב עמו, הנה אם כן איננו צורה לו ואיננו מקרה דבק לו אחר שהונח נבדל ונתעצם מהמושכלות ועוד שכבר יצוייר הפסד אדם בזולת הפסדו . . . . ואחר שנתאמת שאיננו צורתו הנה יתאמת שתכלית התורה שהוא להשארות השכל הזה לאדם הוא לזולתו . . . . ומזה שהוא רחוק בחק היושר האלהי שיהיה הגמול והעונש לאדם לזולת העובד והממרה. Dass es dem „erworbenen Geiste“ eigentlich an Persönlichkeit fehle, lautet bei ihm wie folgt: אבל אומר שלפי דעת הקודמים הערבות והתענוג הזה הוא נמנע.... שהערבות היא זולת ההשכלה ולזה אם היה השכל הנקנה שכל משכיל ומושכל אצלם והיה הערבית זולת ההשכלה הנה הוא זולת המשכיל והמושכל.

ist, Etwas, das weder ganz Erkennen noch ganz Thun ist. Es ist dies — wir könnten das in Chasdai's Sinne von selbst finden — die aufrichtige Liebe zu Gott [1]). Lediglich von dem Grade dieser Liebe hängt der Grad unserer Verbindung mit Gott und von dieser unsere Seligkeit ab. Es kann Chasdai nicht schwer fallen, entscheidende Schriftstellen für seine Ansicht beizubringen. Aber er will auch eine philosophische Begründung. Vor allem handelt es sich um eine andere Auffassung des Seelenwesens. Die Seele ist auch nach ihm die Form und wahre Wesenheit des Menschen, aber sie ist von vornherein geistige Substanz mit der Fähigkeit zum Denken ausgerüstet, nur nicht schon wirklich denkend [2]). Indem Chasdai der Seele substanzielle Wesenheit zuschreibt, will er der Auffassung begegnen, als müsste sie ihre Verwirklichung und ihr Recht auf Unsterblichkeit erst vom Denken erwarten, vielmehr fehlen ihr als einer geistigen Substanz von voneherein die Bedingungen zum Vernichtetwerden. Worin aber besteht die Vollkommenheit der Seele, das, wodurch sie ihren eigentlichen Lebensberuf erfüllt? Nun, wir haben schon erfahren, dass Chasdai dem Ursprunge und Quell aller Vollkommenheiten, Gott selbst, als die sein Wesen constituirende Eigenschaft die Liebe und Güte zuschreibt. Es sei ja auch sonst kein Grund zu finden sowohl für sein Schaffen wie für sein beständiges Erhalten und Spenden. Daraus folgt ihm aber, dass, je vollkommener ein Wesen, desto grösser seine Liebe ist, und dass die menschliche Seele das ihr gesteckte Ziel nur erreicht durch die grösstmöglichste Liebe zu dem allervollkommensten Wesen [1]). Ohne daher zu leugnen,

---

[1]) Ibid. ולפי שהתבאר בשלמות הדעות שלא יתחייב ממנו התכלית ההוא באופן שהניחוהו והתבאר גם כן בשאר השלמות היותם הצעה למושכלות לבד כבר יתחייב מזה שלא יתחייב התכלית ההוא ראשונה ובעצמות לא מן הדעות ולא מן הפעולות . . . וכבר חקרנו בה ובחלקיה מצאנו בה חלק קטן הכמות גדול האיכות שאיננו מן הדעות במוחלט ולא מן הפעולות במוחלט והוא אהבת השם יתברך ויראתו האמתית.

[2]) Ibid. שנפש האדם אשר היא צורתו עצם רוחני מוכן אל ההשכלה ובלתי משכיל בפעל בעצמו.

[3]) Ibid. לפי שהוא ידוע שהשם יתברך מקור ומבוע מהשלמיות כלם והוא ית׳ לשלמותו אשר הוא עצמותו אוהב הטוב למה שנראה

dass die Erkenntniss ein **Mittel** ist, diese Liebe zu Gott und diesen Zusammenhang mit ihm zu erreichen, ist es doch falsch, in ihr schon die Seligkeit zu suchen und zu finden[1]). Chasdai macht hier noch einmal darauf aufmerksam, dass der Schein, als läge in der Theorie als solcher schon die Seligkeit, lediglich aus unserem hiesigen Zustande entspringe, der eben ein Uebergehen vom Nichtwissen zum Wissen ist, dass aber die im Besitze der Erkenntniss bereits sich befindende Seele nur an dem Gefühle des Einsseins mit Gott, des Zusammenhanges mit ihm sich wahrhaft befriedigt[2]). Dieser Zusammenhang wird aber nicht minder durch Ausübung der göttlichen Gebote als durch Erkenntniss hergestellt, so dass die **praktische** Frömmigkeit ein der **Theorie** ebenbürtiges Mittel zur Seligkeit ist. Hier fügt nun Chasdai Etwas hinzu, was uns erst den vollen Sinn seiner Ansicht verdeutlicht. Ist letzter Zweck des Menschen die Liebe zu Gott als zu dem höchsten Gute und ist Zweck der Lehre, diese Liebe in uns zu erzeugen, so können wir ja doch nicht eigentlich sagen, dass sein Zweck zugleich die Erreichung der Seligkeit im anderen Leben ist, wenn wir ihm nicht, was widersinnig wäre, zwei höchste Zwecke geben wollen[3]). In der That, sagt Chasdai,

---

מפעולותיו בהמצאת המציאות בכללו והתמדתו וחדושו תמיד וזה אמנם ברצונו הפשוט היה בהכרח אהבת הטוב משיג עצמו לשלמותו ויתחייב מזה שכל אשר יהיה השלמות יותר גדול יהיה האהבה והערבות בהפץ יותר גדול . . . . ולפי שהתבאר שכפי השלמות תהיה האהבה אל הטוב והערבות ההוא מבואר שלפי מדרגת האהוב הטוב תהיה מדרגת השלמות ולזה יתבאר שאהבת הש״י שהוא הטוב בב״ת מהוייבת לשלמות הנפש היותה גדולה שתצוייר.

[1]) Ibid. אמנם לפי דעתינו אנחנו שהנפש עצם בו כח שכלי הנה הערבות בו אפשר ומהוייב גם במושכל בבחינת מה שבהשגתינו מהמרצת הדבקות אשר היא הסבה העצמיית לערבות.

[2]) Ibid. וזה שהערבית אשר נמצא בחיינו הוא להשגת הדבר הנכסף . . . . ולזה אחר המות שהשכלה בפעל תמיד ואין שם העתק ומרחק (ו)בין הכח אל הפעל ולא כוסף למה שאין לשכל רצון כמו שקדם הנה לא יתכן וכל שכן שלא יתחייב שיהיה לשם ערבות.

[3]) Ibid. ואחר שהתבאר מענין זאת האהבה אומר שהוא מחוייב שלא תהיה לתכלית אחר חוץ ממנה וזה שאם היתה לתכלית אחר היה התכלית ההוא יותר אהוב . . . . וכאשר היה זה כן יתחייב

wenn wir Gott lieben, um dadurch selig zu werden, so lieben wir eigentlich nicht ihn, sondern die Seligkeit. Des Menschen höchstes Gut und höchstes Ziel ist schon beschlossen in der Liebe und nicht in dem aus dieser Liebe sich ergebenden Resultate. Er wendet darum den Satz der alten Lehrer auf dieses Sachverhältniss an: „Besser eine Stunde der Busse und der guten Werke in diesem Leben als das ganze zukünftige Leben.“ Andererseits, meint er, ist ja auch klar, dass das zukünftige Leben, als welches erst den dauernden Zusammenhang mit Gott ermöglicht, als ein Gut aufgefasst werden muss, über welches kein anderes hinausgeht. Wie sollen wir nun den scheinbaren Widerstreit ausgleichen? Nun, lehrt er, ganz einfach so. Das höchste Gut des Menschen kann von zwei Gesichtspunkten aus erfasst werden, vom Gesichtspunkte dessen, der die Lehre gegeben, und dessen, der sie erhalten, vom Gesichtspunkte Gottes und des Menschen. Vom Gesichtspunkte des Menschen ist das höchste Ziel die Liebe zu Gott ohne jede Rücksicht auf ein ausserhalb dieser Liebe liegendes, vom Gesichtspunkte Gottes aber ist der Zweck des Menschen, theilhaftig zu werden des Guten und des Zusammenhanges mit Gott und somit des Zustandes, der diesen Zusammenhang dauernd erhält, des jenseitigen Daseins [1]. Für specielle Zwecke von grossem Interesse

---

שיובן זה אף בגמול הנצחי רוצה לומר שאין ראוי שתהיה האהבה הזאת לתכלית העולם הבא וזה שכל אשר תהיה לתכלית מה יהיה בהכרח התכלית יותר אהוב ועבודת האהבה חלושה ממדרגתה המחוייבת לה.

[1]) Ibid. וכאשר התבאר זה ממנה הנה עלה בידינו התכלית האחרון לתורה שהוא האהבה והעבודה האמתית.... ולפי שהחיים והדבקות הנצחי בזיו שכינתו הוא הטוב שאי אפשר שיצוייר טוב כמוהו והתכלית האחרון זה ענינו כבר יתישב שיתחייב מזה מציאות תכלית אחרון יותר מאחד והוא דבר התבאר חלופו מצד העיון כמו שהתאמת במקומו אלא שמציאות ב׳ התכליות מחוייב כמו שקדם אבל בבחינות מתחלפות כי הנה בבחינת המצווה התכלית האחרון הוא האהבה ובבחינת המצוה התכלית האחרון הוא הקנאת הטוב והדבקות הנצחי בזיו השכינה והם אמנם רמוזים ומפורשים במשנה באמרם יפה שעה אחת בתשובה ובמעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא ירצו שהעובד והאוהב האמתי תכלית חשקו הוא העבודה ואליה כל מגמתו מבלי פנות לדבר אחר. Vgl. die Ethik des Spinoza (eth. pars V, propositio XLI): „Quamvis nesciremus,

ist der jetzt folgende und bis in das Einzelne der Gebote gehende Nachweis Chasdai's, dass die göttliche Lehre in der That den Menschen diesem Ziele zuführt, indem sie in dem Herzen desjenigen, der in ihren Bahnen geht, auch wenn er es nicht zu hoher Stufe geistiger Erkenntniss gebracht, aufrichtige Liebe zu Gott einpflanzt [1]). Wir können ihm jedoch in diese Einzelheiten nicht folgen, dagegen zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich der Uebergang, den er jetzt macht von der Zweckbestimmung des Menschen zur Zweckbestimmung des Alls. Hier nämlich wendet er sich polemisch gegen Maimonides. Maimonides hatte in einem eigends diesem Thema gewidmeten Capitel seines „More“ [2]) die Möglichkeit in Abrede gestellt, den letzten Zweck der Schöpfung, des Alls, zu finden. Er meint, gesetzt, aber nicht zugegeben — Maimonides gibt das eigentlich nicht zu — es sei das All um des Menschen willen da und der Zweck des Menschen wiederum werde dahin bestimmt, er sei geschaffen, um Gott zu dienen, so bleibe ja wieder die Frage: Was frommt es, dass der Mensch Gott diene. Gott gewinne ja nicht an Vollkommenheit durch unseren Dienst. Sage man aber, wir, wir Menschen

---

mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus“ und vergleiche die Demonstration dieses Lehrsatzes wie seine weitere Ausführung im Scholion.

[1]) Ibid. Cap. 2: Hier wird der Gedanke ausgeführt: שהתורה בלי ספק תקנה אהבה בלב השלמים והבלתי שלמים הנמשכים אחריה. Er zeigt, dass sich die Schrift sieben Mittel bediene, uns zur Gottesliebe zu führen. 1. Sie zeigt uns seine Erhabenheit und Grösse. 2. Die Fülle der Wohlthaten, die wir ihm verdanken. 3. Sie theilt uns wahre Erkenntnisse über Gott und seine Schöpfung mit. 4. Sie macht uns auf die bis ins Einzelnste gehende Providenz aufmerksam. 5. Sie verheisst irdischen und jenseitigen Lohn. 6. Sie setzt Erinnerungszeichen und Erinnerungstage fest, um die Thörichten aus dem Schlafe der Thorheit zu wecken. 7. Sie gibt directe Vorschriften der Gottesliebe und schreibt Handlungen vor, die uns zur Hingebung an Gott führen. In diesen Rahmen weiss Chasdai fast den ganzen Inhalt der Schrift hineinzubringen und zu erklären.

[2]) More Nebuchim III, 13.

gewinnen, so wendet sich die Frage dahin: Was aber frommt unser ganzes Vorhandensein und unser Gewinnen an Vollkommenheit? so dass uns schliesslich nur die Berufung auf den Willen Gottes bleibt, dessen letzte Absichten wir nicht kennen. Aber, sagt Chasdai, das ist ein Verkennen der göttlichen Wesenheit. Ist Gutesthun eine substanzielle Eigenschaft Gottes, so ist ja die Frage: Warum thut er Gutes, warum spendet er, warum schafft er, ohne Sinn. Das Schaffen ist Selbstzweck. Weil Gott gut ist, darum schafft er und liebt das von ihm Geschaffene. Das Geschaffene selbst aber hat keinen höheren Zweck und keine andere Bestimmung als mit dem Schöpfer in Liebe zusammenzuhängen [1]).

Scheinbar steht in diesem Punkte Maimonides dem Spinoza näher als Chasdai. Denn jener leugnet ja die Möglichkeit einen Zweck für die Schöpfung zu finden, so dass er in diesem Punkte mit Spinoza zusammenzutreffen den Anschein hat. Ja, in einer der wichtigsten Stellen seiner Ethik, die bestimmt ist, die Zweckursachen bei Betrachtung der Schöpfung als Erfindungen der menschlichen Phantasie nachzuweisen, hat Spinoza die Worte des Maimonides offenbar im Gedächtniss [2]). Der Schein schwindet

---

[1]) Siehe den Schluss des zweiten Traktates und die deutlichere Ausführung in der Einleitung zum dritten Traktate: כי הוא (ר״ל הרב המורה) יראה שלא תפסק השאלה יהיה לתכלית מה שיהיה כמו שרמז באמרו ואפילו היה הכל מפני האדם ותכלית האדם כמו שנאמר לעבוד השם השאלה קיימא והוא מה התכלית בהיותו עובד והוא יתברך לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו ואם נאמר אין לשלמותו כי אם לשלמתינו . . . תתחייב השאלה ומה תכלית מציאותינו בזה השלמות אי אפשר בהכרח מבלתי שיגיע הענין אל כן רצה או גזרה חכמתו עד כאן . . . אלא שכבר התבאר במה שקדם היות הטבה והחנינה ענין עצמי לשלם ולטוב המוחלט ולפי שהכל יכספו הטוב הוא מבואר שהפועל כשיפעל לתכלית טוב נפסק השאלה והתכלית ההוא כי להיותו טוב תכליתו בעצמו.

[2]) Spinoz. ethic. pars I, propos. XXXVI Appendix. Spinoza will hier die Meinung, dass Gott Alles um eines Zweckes willen thut, bekämpfen. Seine Worte: immo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuunt — Dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem ut ipsum coleret — sind doch offenbar eine blosse Uebersetzung der Worte: “הכל מפני האדם ותכלית האדם לעבוד השם„.

jedoch leicht, wenn man Folgendes erwägt. Maimonides gerade steht auf dem Standpunkte derer, die einen ausserhalb der Sache liegenden Zweck bei der Schöpfung suchen, und da er natürlich Nichts finden kann, was Gott bewogen haben sollte, zu schaffen, so erklärt er diesen Zweck des All als dem Menschen unerfindlich. Chasdai dagegen hat schon gegen diese Fragstellung des Maimonides Etwas einzuwenden. Wie könne man denn fragen, wozu Gott geschaffen habe, wenn doch Schaffen in seiner Natur liegt. Er drückt sich zwar aus: Gott ist gut, darum *wollte* er schaffen, aber durchaus in dem Sinne, in dem auch Spinoza so sagen könnte, nämlich in dem Sinne, der gleichbedeutend ist mit den Worten: Gott ist gut, *darum* musste er schaffen. Alles wird freilich hier von der Frage abhängen, was sich Chasdai unter dem göttlichen *Willen* denkt, ob er die *Freiheit* Gottes, von der ja auch Spinoza redet, wie *dieser* auffasst, dass sie nämlich nur besagen könne, Gott werde durch nichts ausser ihm Seiendes veranlasst oder genöthigt, sondern lediglich durch die Gesetze seiner eigenen Natur, die aber nothwendige Gesetze sind, oder ob er die göttliche Freiheit als die Fähigkeit fasst, nach Belieben so oder anders zu handeln. Wir werden uns bei der Abhandlung, die er jetzt folgen lässt, überzeugen, dass trotz der vielen Aeusserungen Chasdai's, die uns irre leiten könnten, Chasdai's Erklärung der göttlichen Freiheit genau die ist, die wir später bei Spinoza lesen.

Der dritte Traktat.

Das Band, durch welches die zahlreichen und auf den ersten Anblick heterogenen Themata dieses Traktates zusammengehalten werden, ist uns schon im Vorhergehenden[1] deutlich geworden. Es ist nämlich durchweg von solchen

---

Uebrigens bin ich überzeugt, dass, so gut auch Spinoza den Maimonides kannte, er die Worte doch aus Chasdai genommen, dessen Abhandlung über den Zweck ungleich wichtiger für ihn sein musste.

[1]) Siehe die Inhaltsangabe oben S. 16

Glaubenssätzen die Rede, deren Verbindlichkeit Chasdai zwar in bestimmten Ausdrücken betont, deren Fundamentalität, d. h. entscheidende Bedeutung für die Religion, er aber in Abrede stellt.

In der den Traktat eröffnenden Abhandlung über Schöpfung nimmt der referirende und polemische Theil einen grossen Raum ein. Mit einer seltenen Genauigkeit und für diesen schwierigen Gegenstand ebenso seltenen deutlichen Kürze orientirt er uns über den Stand der Frage in jener Zeit. Er setzt zunächst die Ansicht der dem Aristoteles unbedingt folgenden Partei auseinander und die Beweise, die sie für die Anfanglosigkeit der Welt vorbringen. Es folgt dann die Darstellung der Art, wie Maimonides auf diese Beweise geantwortet und sie als unhaltbar nachgewiesen. Endlich gibt er eine Darlegung Alles dessen, was Gersonides, derjenige Sprecher in dieser Angelegenheit, auf den er am meisten zurückblickt, sowohl gegen Maimonides als auch gegen die Aristoteliker zu dem Zwecke geltend gemacht, um seine eigene vermittelnde Ansicht zu begründen, nach welcher wohl die Ordnung der Welt ihren Anfang in einem Schöpfungsakte genommen, die Materie selbst aber unerschaffen und ewig sei [1]). Wir können auf die genaue Angabe dieses Theils Chasdai'scher Darstellung um so eher verzichten, als wir schon anderweitig Gelegenheit hatten, die maimonidische und

---

[1]) Die Disposition der Abhandlung wird von ihm selbst in folgenden Worten gegeben (Or Adonai Traktat III, Abschn. I, Cap. I): ולפי שהמפרשים לספרי אריסטו הרבו דברים וטענו טענות לקיים אמונת הקדמות והיה הרב המורה השיב על הטענות ההם וחדש טענות כנגד הקדמות לקיים החדוש והיה הר״ל נתאמץ . . . והשיב על דברי הרב אין המלט מלהביא דבריהם ביותר קצר שאפשר ולברר מהם הצודק מהבלתי צודק . . . ולזה ראינו לחלק הכלל הזה לחמשה פרקים, הא׳ נזכור בו טענות המפרשים לקיים הקדמות, הב׳ נזכור בו תשובת הרב המורה עליהם, הג׳ נזכור בו מופתי הר״ל (בן גרשון) וטענותיו ותשובותיו לקיים החדוש על דרך הנזכר, הד׳ נברר בו הצודק מהבלתי צודק כפי מה שאפשר לנו, הה׳ נאמת בו היות דעת החדוש (ה)אמתי במה שאין ספק בו [וש]הכפירה בו הריסה בשרשי התורה ואולם איננו יסוד ופנה שלא יצוייר מציאות התורה זולתו.

gersonidische Schöpfungslehre ausführlich darzustellen [1]). Wir geben daher nur das, worin Chasdai's *eigene* Ansicht am entschiedensten zu Tage tritt.

Was Gersonides, meint er, bei seiner grossen Schärfe im Denken dennoch bewogen hat, die Ewigkeit einer aller Schöpfung vorangehenden Materie zu behaupten, das war der von ihm selbst hervorgehobene Umstand, dass eine Schöpfung aus Nichts unmöglich sei. Darum sei es sehr wohl zu verstehen, wie Gott die *Formen* spenden könne, da die *Form*, das *Geistige*, ein ihm selbst Aehnliches sei, nicht aber, wie man die Gott völlig ungleiche Materie gleichfalls auf ihn zurückführen wolle [2]). Aber, meint Chasdai, wir haben schon im Früheren dargethan, dass es nur *ein* Wesen geben könne, dem wir *nothwendige* Existenz zuschreiben, *Gott*, Alles Andere, wir mögen es als ewig oder als in der Zeit entstanden ansehen, ist von *zufälligem*, d. h. von einem *solchen* Dasein, das sich nur erklärt aus dem Vorhandensein seiner Ursache. Was gewinnt demnach Gersonides dabei, dass er die Materie als ewig setzt, wenn er sie nicht auch zugleich als ein Wesen fassen will, das die Bedingungen seines Daseins in sich selber trägt? Die Welt mag ewig oder in der Zeit entstanden sein. — immer werden wir zu der Annahme gedrängt, dass es weder Materie, noch Form, noch Körperlichkeit gibt, dessen Existenz nicht auf das *eine* nothwendige Wesen zurückzuführen, das nicht aus diesem Wesen geflossen ist [3]). Dabei macht es keinen Unterschied, ob

---

[1]) Siehe „die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon" S. 14—18 und „Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph" S. 71—87.

[2]) Ibid. Cap. 5: אמנם בטענה השנית הוסיף דברים הר״ל לחייב הנמנעות יש מאין . . . . ולפי שיסוד הטענה כולה בנוי בדמוי הזה והוא אשר עור עיני האיש ההוא ראש מאמיני הקדמות עם גודל שיעורו בחכמה אי אפשר מבלתי שנאריך בזה להגלות טעותם. Das Argument des Gersonides, von dem wir im Texte reden, lautet: הצורה תתן דומה למה שבעצמה ולזה תתן הצורות אך איך יתן הגשמות מי יתן ואדע.

[3]) Ibid. וזה שכבר התבאר במה שקדם שאין שם דבר מחוייב המציאות בבחינת עצמו כי אם השם ית׳ וישתבח שמו לעד ושכל

wir dieses Hervorgegangensein aus Gott als einen *nothwendigen* oder als einen *freien* Akt bezeichnen. Immer müssen wir das Entstandensein eines *Körperlichen* aus einer *Form* (einem Geistigen) zugeben, so dass die *Form* etwas verleiht und ausströmt, was ihr nicht *wesensgleich* ist. Denn sie strömt ja nicht aus und verleiht einem schon *vorhandenen* Substrate, vielmehr gibt sie diesem Substrate selber erst das *Dasein*[1]). Ein Anderes wollen wir auch nicht sagen, wenn wir von einer Schöpfung aus *Nichts* reden. Wir meinen ja nicht, dass ein *Nichts* dagewesen sei, welches dann Träger der Schöpfung geworden, sondern dass alles Vorhandene, Materie so gut wie Form, aus dem nothwendigen Wesen herzuleiten sei[2]). Was aber den Unterschied angeht, ob wir die Schöpfung als von *Ewigkeit* her oder in der *Zeit* geschehen ansehen, so macht das für die *Thatsache* der Schöpfung Nichts aus, nur dass die Schöpfung von Ewigkeit her auf eine der Zeit nach *unbegränzte* Kraftäusserung Gottes, die Schöpfung in der Zeit auf deren innerhalb der Zeit *beschränkte* Wirksamkeit hindeutet[3]). Die Voraussetzung nun, dass die

---

מה שזולתו איך שהונח רוצה לומר מחודש או קדום הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו והוא נאצל ממנו אם כן אין שם לא חמר ולא צורה ולא גשמות שלא יהא נאצל ממנו.

[1]) Ibid. והנה האצילות לא ימלט משיהיה אם על צד החיוב אם על צד הרצון ואיך שיהיה כבר נודה על מציאות גשמי נאצל מצורה והצורה אם כן מאצילה ונותנה מה שאין דומה לה ולא תאציל ולא תתן למקבל כי היא תתן המציאות למקבל.

[2]) Ibid. ואין הכונה באמרו יש מאין זולת זה וזה שאם היה הכונה באמרנו יש מאין שהאין יהיה הנושא (באמרנו הנגזר מה״נחש לא יתחייב מהנחתינו אצילות על צד החיוב אשר לא סר אפשרות התהוות יש מאין?) אבל הכונה באמרנו יש מאין הוא שנתהווה אחר ההעדר ושלא היה לו נושא נמצא קודם ובאמרנו גם כן שנאצלו שניהם על צד החיוב אין הכונה בו גם כן אלא שלא היה להם נושא קודם אלא שהחמר והצורה יחד שניהם נאצלו אחר ההעדר ושכל מציאיתם נאצל ממנו . . . . . Die von mir in Klammern eingeschlossenen und mit einem Fragezeichen versehenen Worte sind mir nicht deutlich, namentlich nicht die Abbreviatur מה״נחש. Wahrscheinlich ist hier eine Textkorruptel, die ich indess zu emendiren nicht im Stande bin. Der Sinn des Ganzen aber ist durchaus klar, und so wie ich ihn im Texte angegeben.

[3]) Ibid. ואין ספק שאין הפרש בין המאמרים האלה אלא

Schöpfung ein nothwendiger Akt sei, verträgt sich freilich nur mit der Annahme einer Schöpfung von Ewigkeit her. Denn da Wirkendes und Gewirktes (Gott und die von ihm ausgehende Welt) zu jeder beliebigen Zeit, die wir annehmen, in demselben Verhältnisse stehen, so ist nicht abzusehen, warum sie zu einer Zeit eher als zu einer anderen sollten thätig gewesen sein [1]). Noch weniger aber kann von einer eingeschränkten Macht da die Rede sein, wo die Kraft des Wirkenden zu der Kraft des die Wirkung Erleidenden nicht in irgend einem bestimmten Verhältnisse steht. In unserem Falle ist ja aber ein Verhältniss überhaupt nicht vorhanden, da das Leidende nicht eine blosse Einwirkung, sondern das Dasein selbst durch das Thätige erhält [2]). Dagegen schliesst die Voraussetzung, dass die Schöpfung ein nothwendiger Akt sei, nicht aus, dass sie doch auch zugleich als ein Akt des göttlichen Willens aufzufassen ist. Einmal ist ja die Annahme die, dass das nothwendige Entstehen der Welt, von dem wir reden, ein Entstehen aus einem geistigen, denkenden Princip ist. Daraus folgt, dass die Daseinsmittheilung, die von diesem Principe ausgeht, begleitet ist von der vollkommensten Vorstellung dieser Mittheilung, von der Vorstellung einerseits der ganzen von ihm ausgehenden Weltordnung und von der Vorstellung andererseits, dass diese Weltordnung bis in alle ihre Einzelheiten keinen anderen Daseins- und Wesensgrund hat, als eben es, dieses Princip. Und insofern es denkendes Princip ist, so will es zugleich das, was es eben vorstellt. Ein Anderes aber ist ja der Wille nicht als die die Vorstellung begleitende Zustimmung zum Schaffen [3]).

ביכלת הש״ית שהונחנו אותו קדום יורה יכלת בב״ת והונחנו אותו
מחודש. יורה יכלת בעל תכלית בזמן

1) Ibid. ועוד שהונחנו אותו קדום לפי שיחס הפועל והמתפעל
אל כל העתים יחס אחד יחוייב בהכרח אצילותו וחיובו (wohl
יחודשו.) יתברך ממנו תמיד כמו שהונח

2) Ibid. וזה שהיכלת ב״ת יהיה כשיהיה יחס שמור בין הפועל
והמתפעל אבל כשלא יהיה ביניהם יחס יהיה בהכרח יכלת בב״ת

3) Ibid. ויאמר עוד כי מהנחתינו זאת רוצה לומר חיוב
המציאות ממנו יתחייב שיהיה על צד הרצון וזה אמנם לשתי סבות
הא׳ כי מהנחתינו חיוב המציאות מהתחלה שכלית יתחייב שיהיה
על צד הציור ולהיותו מקנה המציאות על צד הציור שלם רוצה
לומר ציור כמוס המציאות וציור היותו מקנה מציאות הנימוס

Ausserdem beantwortet die Bezeichnung, dass die Schöpfung ein bewusster Willensakt Gottes sei, am besten die alte Frage: Wie aus den Einen und Einfachen das Viele und Zusammengesetze habe entstehen können. Auch die Schöpfung ist eine Einheit von der grösstmöglichsten Vollkommenheit, und so sehr sie Seiten bietet, nach denen hin sie als ein Vieles und Zusammengesetztes erscheint, nach Seiten ihrer Güte und Vollkommenheit gibt sie sich als einheitliches Produkt dessen zu erkennen, dessen Wesensgleichheit mit ihr in seiner eigenen Güte und Vortrefflichkeit zu suchen und das eben aus Güte seines Wesens geschaffen [1]). Chasdai macht hier eine Digression, die der Widerlegung des Gersonides gilt und für unsere Verhandlung Nichts austrägt, berücksichtigt aber dabei noch einmal einen Punkt, dessen Bedeutsamkeit nicht unterschätzt werden darf. Noch einmal nämlich erwägt er die Gersonidische Instanz: Wie kann aus der Form, dem Geistigen, das Körperliche kommen, wie kann das Geistige das ihm Ungleiche erzeugen? Chasdai's Antwort ist zunächst ausweichend. Die Frage wäre gut, meint er, wenn wir die Schöpfung lediglich als einen Akt der Nothwendigkeit und nicht auch zugleich als einen Akt des Willens ansähen. Dann aber sagt er entsprechender seiner eigentlichen Ansicht: Wir haben schon früher gesagt, dass

---

והנמצאות עצמן דרך כלל ודרך חלק וזה שאין שם דבר שלא יקנה
המציאות והמהות מציורו ולהיות התחלה שכלית ירצה במה
שיצייר והנה אין ענין לרצון זולת זה אלא היותו
מצוייר שהוא רוצה ומקנה דרך השכלה וציור מציאותם. Vgl. die Worte des Spinoza eth. pars I, propos. XXXIII, schol. II: Quum itaque res nullo alio modo nec ordine a deo produci potuerint . . . . nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, cadem illa perfectione qua ipsa intelligit creare.

[1]) Ibid. והב׳ כי ההקדמה המוסכמת עליה שהיא שמהאחד
הפשוט לא יתחייב אלא אחד פשוט יתחייב בהכרח שאצילות הנמצאות
היה על צד הרצון . . . שלמה שהיה המציאות בכללו איש אחד
טוב בתכלית השלמות מה שאפשר לפי המקבל והיה מדרך הטוב
להשפיע הטוב על צד החנינה כי מזה הצד יהיה שלמות לטוב
להשפיע והיה הטוב במה שהוא טוב הוא אחד פשוט הנה עם
היותו מורכב מחלקים אשר מזה הצד הוא רבים אין הטוב והשלמות
הנמצא לא במה שהוא רבים אלא במה שהוא אחד.

die Schöpfung ein Akt der göttlichen Güte sei. Also gibt die Form das ihr Wesensgleiche, denn Zweck der Schöpfung ist das Gute; nun auch Gott gibt das Gute [1]). Wir werden diese Antwort in ihrer eigentlichen Bedeutung noch zu schätzen haben, führen jedoch erst die Schlussbemerkung an, mit der Chasdai diese Abhandlung zu Ende führt.

Auch wenn wir, äussert er, die Nothwendigkeit der Entstehung der Welt aus Gott behaupten, die Nothwendigkeit vermöge der seinem Wesen einwohnenden Güte, so ist das Schöpfung, eine Schöpfung, die beständig sich wiederholt, und auch mit dieser Ansicht verträgt sich aufs beste das Vorhandensein der Lehre und der Wunder als nothwendige und zugleich freiwillige Consequenzen seiner Güte [2]). Die volle Wahrheit freilich ist die überlieferte, dass Gott zu einer bestimmten Zeit geschaffen habe, wobei wir dann aber auf die Frage, warum gerade in dieser eher als in einer anderen Zeit der Schöpfungsakt sich vollzog, keine andere Antwort und Lösung haben, als die: Gott habe es so gewollt [3]). Auch könnten wir uns erlauben, auf die Ansicht älterer Lehrer zurückzuweisen, nach welcher der jetzt vorhandenen Welt andere Welten

---

1) Ibid. והב׳ שיסודו אין ראוי שיתן הגשמות אחר שאינו דומה לצורה אין התירו מנה שיקשה ראשונה שאם היה ההתהוות בחיוב בלתי רצונית אין מקום לספק ועוד שכבר קדם שההויה היתה על צד ההטבה וההנינה ולזה כבר תתן הדומה לה כי תכלית ההויה כבר התבאר שהוא טוב גם ה׳ יתן הטוב.

2) Ibid. ולזה כבר יצוייר מציאות התורה והנפלאות שבאו בה אף אם נאמין חיוב מציאות העולם ממנו ית׳ על צד ההטבה. Uebrigens erklärt er sich die Wunder gleichfalls als gesetzmässige Ordnungen, wie seine gegen Gersonides gerichteten kurz vorher sich findenden Worte beweisen: והטב להתיר הספק הזה באמור כי הדוש המופתים הם מהנימוסים אשר סדר הש״ית . . . . . ואם היא אמת בעצמו רוצה לומר היותם מהנימוסים הנה אי אפשר וכו׳.

3) Ibid. אלא שהאמת הגמור כפי מה שבא בקבלה והוא שחשי׳ הרשי׳ והמציאו בעת ידוע כאמרו בראשית ברא וכו׳ אלא שכבר תשאר השאלה למה המציאו בעת ידוע . . . . והנה הספק הזה ואם הוא עצום מאד הנה התרו בא׳ מפנים אם נאמר שכבר גזרה חכמתו לסבה ידועה . . . . ואם שנתיר לעצמינו מה שנמצא בקצת מאמרים . . . . . מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבן ומהם אמרו מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן.

voraufgegangen seien. Habe ja schon längst der Verfasser des Cosari [1]) bemerkt, dass dem Gläubigen kein Schade erwächst, wenn er gezwungen ist, das Vorhandensein früherer Welten zuzugeben, und auch sein eigener Lehrer, R. Nissim, habe keinen Anstand genommen, das zeitliche Entstandensein der Welt als dogmatisch nicht belangreich zu bezeichnen.

Nirgends mehr als in dieser Abhandlung tritt zu Tage, wie eigentlich alle Keime zu dem, was in Spinoza's Systeme das Charakteristische ausmacht, in Chasdai sich vorfinden.

Wenn im Früheren sich gezeigt hat, dass sie übereinstimmen in Auffassung des Begriffes der Unendlichkeit, in Auffassung der menschlichen Freiheit, in Auffassung des Zweckes, den das Menschendasein hat, dass sie sich nahe stehen in Auffassung des Zweckbegriffes überhaupt, so zeigt sich hier, dass sie Beide auch in derselben Weise den göttlichen Willen mit den göttlichen Intellekt zrsammenfallen lassen [2]), dass sie in derselben Weise Gott als freie Ursache nur ansehen, insofern er das, was er erkennt, auch will und nicht durch ein ausserhalb seiner Liegendes zum Handeln genöthigt wird. Aber

---

[1]). Siehe das Buch Cosari von Jehuda Halevi Buch I, Cap. 67 Schluss.

[2]) Für Chasdai vergleiche die vorangegangene Darstellung, für Spinoza bedarf es freilich kaum eines Citates in dieser Beziehung. Indess können wir eine charakteristische Stelle anführen. Im tract. theol. pol. cap. VI, 7 heisst es: Ostendimus enim ex eo quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, quum dicimus Deum aliquid velle ac quum dicimus Deum id ipsum intelligere. Leugnen lässt sich nicht, dass eigentlich auch schon bei Maimonides Wille und Intellekt durchaus zusammenfallen müssen, da er ja noch strenger als Chasdai jede Vielheit im göttlichen Wesen ausschliesst und Keiner eher als Maimonides das bei Spinoza (Ethic. I, prop. XXXIII, schol. 2) sich findende Argument für Identität des göttlichen Willens mit dem Intellekt unterschreiben müsste. „Quum antem et ejus intellectus et ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur, uti etiam omnes concedunt; sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessario esset.“

auch das, worin eigentlich der Schritt gesehen wird, durch den Spinoza zum Gründer eines neuen von dem des Cartesius toto coelo verschiedenen Systems wurde, die Zurückführung der Körperlichkeit auf das Wesen, nicht blos auf den Willen Gottes, die Bezeichnung der Ausdehnung als eines Attributes Gottes und des Körpers als eines Modus dieses Attributs, stellt bei näherer Betrachtung sich heraus, als in einem sehr erkennbaren Keime bereits enthalten in der Auseinandersetzung Chasdai's mit Gersonides, einer Auseinandersetzung, die Spinoza um so weniger entgangen sein kann, als er Gersonides so gut wie Chasdai kennt, citirt und bisweilen auch ohne Citat im Auge hat[1]). Wenn Gersonides frägt: Die Form gibt die Form, aber wie kann sie die Körperlichkeit geben? mit anderen Worten, wie will man auf Gott als Schöpfer zurückführen Etwas in seinem Wesen nicht Vorhandenes, so gibt Spinoza eben diesem Bedenken Worte, wenn er sagt[2]): „Mit Recht leugnen Alle, die über das göttliche Wesen nachgedacht, dass Gott körperlich sei...... Aber sie wollen auch mit anderen Gründen zeigen, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz gänzlich von der göttlichen Natur ausschliessen, und dennoch behaupten sie, dass sie von Gott geschaffen sei. Vermöge welcher göttlichen Fähigkeit aber sie habe geschaffen werden können, das wissen sie durchaus nicht, was deutlich zeigt, dass sie ihre eigenen Worte nicht verstehen". Wenn nun aber Gersonides, um diesem Bedenken zu entgehen, die Materie als Gott coätern und von ihm nicht gesetzt ansieht, so können nicht Chasdai und nicht

---

[1]) Stillschweigend hat Spinoza den Gersonides im Auge in den Worten (tract. theol. pol. cap. II, 25): „Attamen multi quia nolunt concedere in coelis aliquam posse dari mutationem" etc. Vgl. unsere Schrift „Lewi ben Gerson" S. 86. Direct citirt er ihn ed. Paulus pag. 435 ad. p. 293.

[2]) Ethic. I, prop. XV, schol. „Nam omnes qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant..... Attamen interim aliis rationibus ... clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant, quod clare ostendit illos id quod ipsimet dicunt non intelligere.

Spinoza in dieser weder das religiöse noch das philosophische Bedürfniss befriedigenden Lösung ihm folgen. Vielmehr denkt schon Chasdai an die andere Möglichkeit, eine Wesensgleichheit auch zwischen Gott und der körperlichen Welt aufzufinden. Er findet sie in dem gemeinschaftlichen Begriff des Guten. Auch die Welt, meint er, ist gut in ihrer Art und kann daher dem Urquell des Guten ihr Entstehen verdanken. Es ist wohl für Jeden, der die Sache näher ansieht, deutlich, wenn wir behaupten: In der Bekanntschaft mit dem genannten Denkern lag für Spinoza die Anregung, den Cartesianischen Gedanken aufzugeben, Gott habe eine Substanz producirt, die seinem Wesen völlig fremd ist [1]), vielmehr eine solche Auffassung der Dinge zu finden, dass auch die ausgedehnte Substanz als zur Wesenheit Gottes gehörig sich herausstelle. Resultat dieser Anregung waren eben Ueberzeugungen, wie wir sie in den bekannten Sätzen der Ethik lesen: „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, von denen kann eines nicht die Ursache des anderen sein.“ „Es gebe eben darum nur eine Substanz, da Substanz von Substanz nicht hervorgebracht sein könne.“ „Die Ausdehnung sei ein Attribut Gottes“, und in ähnlichen den bekannten Spinozistischen Standpunkt bezeichnenden Stellen [2]). Nicht gesagt zu werden braucht, dass die Auffassung des göttlichen Willens maassgebend ist auch für diese Aufstellungen, und wir haben bereits gesehen, dass in dieser Beziehung die vollständigste Congruenz zwischen Chasdai und Spinoza herrscht.

Die jetzt folgenden Abhandlungen bieten allerdings manches für den Stand der damaligen Theologie Interessantes,

---

[1]) Spinoza, princip. phil. Cart. pars I, prop. XXI: Res extensa, prout a nobis clare et distincte percipitur ad Dei naturam non pertinet, sed a Deo creari potest.

[2]) Ethic. I, propos. III: Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Ibid. prop. VI: Una substantia non potest produci ab alia substantia. Ibid. prop. XIV: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Ibid. II, prop. II: Extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa.

sind aber nicht originell genug, um eine eigentliche Darstellung erforderlich zu machen.

Chasdai's Unsterblichkeitslehre ist uns schon begegnet[1]). In Bezug auf den irdischen Lohn, den die Schrift auf Erfüllung der göttlichen Gebote setzt, meint er: er sei darum viel bestimmter ausgesprochen und viel stärker betont als der jenseitige und geistige Lohn, weil dieser naturgemäss sei. Es liege nämlich in der Natur der Seele glückselig zu werden durch Verbindung mit Gott. Dagegen sei der irdische Lohn ein Wunder, darum habe er verkündet und verheissen werden müssen[2]). Mit der auch schon bei Aelteren vorkommenden Frage, wie es zur Gerechtigkeit Gottes stimmen solle, die Seele allein zu belohnen und zu bestrafen, da ja Körper und Seele im Verein die Pflichten erfüllt oder übertreten hätten, bahnt er sich den Weg, auch über die leibliche Auferstehung seine Ansicht mitzutheilen. Man kann die Schwierigkeit, welche diese Annahme hat, nicht stärker fühlen und nicht stärker ausdrücken als Chasdai[3]). Dennoch sucht er auch diese Schwierigkeit zu überwinden und die Denkbarkeit

---

[1]) Siehe oben.

[2]) Or Adonai Trakt. III, Abschnitt 3, Capitel 3: וזה שאין ספק שתורת האל יתברך בעצם ובטבע תחייב ייעוד רוחני לנפש העובד לקשר והדבקות אשר לו עם תכלית הרוחניות וזה ממה שהיה מפורסם לאברהם אבינו וכו' . . . אבל הייעוד הגשמי בתורה האלהית לא נשמע לעולם עד העת ההיא אלא לאברהם ולא בייחוד במצות המילה (צ"ל ולא בכלל אלא בייחוד וכו') אבל שיתחייב לתורה האלהית טוב גשמי היה צריך לכתוב ולפרסם להיותו כנגד הטבע ועל דרך הנס והפלא. Das Wunder, das er im irdischen Lohne sieht, siehe oben S. 142.

[3]) Ibid. Abschn. 4, Cap. 4: וזה שכבר ישיגו ספקות עצומות בענין בעצמו ובאופן שהונח תחלה, באפשרות הענין בעצמו וזה שכבר קדם לנו שמה שאפשרות מציאותו בלתי מצוייר אצל השכל לא יפול עליו שם היכלת . . . . וכאשר היה זה כן והיה בהפסד האיש המורכב שנעדרו חלקיו הפשוטים אל יסודותם אף אם יתאמת שישובו החלקים שהיו חלק ראובן להתחבר ברצון האל ית' הנה אין הנמלט משיהיה בריאה חדשה ולא יתאמת בו היות הוא הוא ולפי שהונח אחד התכליות העצומים בנס הזה להראות בו היושר האלהי לתת הגמול והעונש לאיש ההוא בעצמו וכו'. In gleicher Weise fährt Chasdai fort, die ferneren Schwierigkeiten, die sich erheben, auseinanderzusetzen.

der leiblichen Auferstehung darzuthun. Wenn er aber an dem Festhalten solcher Vorstellungen sich nicht genügen lässt, sondern auch eine theoretische Begründung für die Existenz der sonderbaren Wesen, die unter dem Namen „Schedim“ bekannt sind, versucht, so darf man sich nur erinnern, mit welchem Ernste noch ein Correspondent des Spinoza über „Erscheinungen und Gespenster“ mit diesem correspondirt und behauptet: Alle Theologen und Philosophen seiner Zeit gäben die Existenz solcher Geschöpfe zu, nur dass sie nicht übereinkommend das Wesen derselben bestimmen [1]).

Wir schliessen hier unsere Darstellung des Chasdai, und glauben uns keiner Ueberschätzung desselben schuldig zu machen, wenn wir sagen, dass das Mittelalter wohl nur sehr wenig Denker von solcher Originalität hervorgebracht habe. Ja gerade der Umstand, dass er in seiner Zeit und in den auf ihn folgenden Jahrhunderten mehr geschätzt und bewundert als gelesen und verstanden wurde, beweist, dass er in den Gedankenkreis jener Zeit nicht mehr ganz hineinpasste. Das Bewusstsein seiner Bedeutung blieb freilich noch lange. Simon Luzatto weiss noch im Jahre 1638 von seiner Bedeutung als Gegner des Aristoteles zu reden [2]). Was aber das Eingehen auf seine Gedanken betrifft, so blieb er ein „einsamer Denker“, bis ein anderer „einsamer Denker“ ihn in sich aufnahm und mit grösserer Geisteskraft die von Chasdai empfangenen Anregungen zu einem inhalt- und folgenreichen Systeme ausbildete.

---

[1]) Vgl. in der Briefsammlung des Spinoza von epistola LV ab die Verhandlung eines Anonymus mit Spinoza, cujus de apparitionibus, spectris et lemuribus sententiam vult cognoscere. Es heisst im citirten Briefe: „Theologi ac philosophi hodierni ejusmodi creaturas existere hactenus credunt, licet in eo, quaenam sit illorum essentia, non concordent.

[2]) Vgl. die in Wolfs Bibliothek mitgetheilten Capitel aus Luzatto's Discorso circa il stato degl' Hebrei. Es heisst daselbst nach der lateinischen Uebersetzung: Eum (sc. Gersoniden) secutus est R. Chasdai, acutissimi vir ingenii, qui primus philosophiam Aristotelicam oppugnare, teste illustri Francisco Pico Mirandulano in libro quem „examen vanitatis gentium“ inscripsit, adgressus est.

Anhang.

Note I.

Chasdai's Verhältniss zum Verfasser der Ikkarim ist zwar obenhin bekannt, da Albo selbst wiederholentlich Chasdai als seinen Lehrer citirt. So am Schlusse des ersten Traktates (Ikkarim I, 26) an einer Stelle, die beiträgt das von uns im Texte Gesagte zu beleuchten: וכן דעת מורי הר״ח הסדאי קרשקש שכל אלו (ר״ל ביאת משיח, תחיית המתים וכו׳) אמונות אמתיות ראוי שיאמינם כל בעל דת משה אבל אינם שרשים ולא עיקרים אליה לא כוללים ולא פרטיים. Ebenso Ikk III, 16 gegen Ende, wo es sich um die Kritik des von Maimonides aufgestellten Glaubensartikels handelt, der die Ewigkeit der Lehre (נצחיות התורה) besagt: וכן כתב מורי הר״ח הסדאי ז״ל שזה איננו שורש ועיקר לתורת משה אבל אמר שהיא אמונה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה. Aber dieses Verhältniss ist doch noch ein ganz anderes, als es aus solchen direkten Citaten hervorleuchtet.

Nicht blos ist der Grundgedanke des Albo'schen Buches, die Fesstellung nämlich derjenigen Sätze „ש״א יצייר תורת משה זולתם“, dem Chasdai entnommen (Or Adonai III Anfang), Chasdai bestreitet auch überall, wo die gangbaren maimonidischen Gedanken nicht mehr ausreichen, die Kosten des philosophischen Materials, ja gar häufig auch der biblischen und hagadischen Citate und Erklärungen:

So ist Albo's Kritik der Aristotelischen Definition des Raumes (Ikkarim 2, 17) dem Or Adonai (Tr. I, Absch. 2, Cap. 1) entnommen. Ebenso seine Bemerkungen über den Begriff der Zeit (Ikkar. 1, 18) dem Or Adonai (I, 2, 11). Ueberaus zahlreich ist die Benutzung der Chasdaischen Erklärung von Bibelstellen. Welcher Art diese Benutzung bisweilen ist, möge aus folgender Probe erhellen:

Or Adonai III, 4, 14.	Ikkarim 1, 8.
לזה יראה שאמר המשורר משפטי ה' אמת צדקו יחדיו כלומר שאם היה הגמול הגשמי לא יצדק בקצת בני אדם הנה יצדקו יחד הגשמי והנפשי, והנה ראינו לפרש זה על משפטי ה' המשלם לאדם ולא ראינו לפרשו בהנחת המשפטים כי באלה לא יפול עליו אמת ושקר אלא נאה ומגונה או נכון ונאות.	וזה שאמר המשורר משפטי ה' אמת צדקו יחדיו אמר אמת על שיעור העונשים ואמר צדקו יחדיו על עונשי העולם הזה עם טובות העולם הבא או ההפך וראיתי מי שפירש וכו' ולשון אמת אינו מסכים לזה הפירוש כי לא יפול לשון אמת על הנחת המשפטים אלא לשון נאה או נכון.

Wo Albo in philosophischen Fragen von Chasdai abweicht, da liegt das in seiner zum Applaniren von Schwierigkeiten geneigten Natur. Charakteristisch in dieser Beziehung ist seine Abhandlung über die Willensfreiheit (Ikkarim 4, 5), wenn man sie mit der Tiefe und unerbittlichen Consequenz des Chasdai vergleicht. Als ob Nichts vorgefallen wäre, so gleitet er wieder leicht über alle Schwierigkeiten dieser Frage hin, die doch Chasdai mindestens angeregt hat. Aber noch ein Anderes ist bemerkenswerth in Bezug auf das Verhalten Albo's Chasdai gegenüber.

So rücksichtsvoll es ist, dass er fast immer, wo er gegen seinen Lehrer polemisiert, ihn nur mit ויש מן האחרונים oder אמרו קצת החכמים und ähnlichen Ausdrücken bezeichnet, so auffallend ist wiederum die Ungenauigkeit und kleinliche Krittlichkeit dieser Polemik. So gleich Eingangs (Ikk. 1, 3), wo er die von Chasdai aufgestellten Ikkarim ohne Namensnennung bekämpft. Als schärfstes Argument führt er an, dass doch namentlich der Glaubenssatz תורה מן השמים fehle, und verbreitet sich in einem weitläufigen Bilde darüber, dass bei dem Fehlen dieses Glaubenssatzes das Vorhandensein eines göttlichen Gesetzes ja noch gar nicht gegeben sei. Und dennoch hat er übersehen, dass Chasdai Traktat III zu Anfange gegen Maimonides bemerkt: ואם קרא עקרים פנות ויסודות הדת אשר לא תצוייר זולתם הנה אינם יותר מז' כשנמנה בהם מציאותו ית' או ח' אם נמנה ג"כ בפנות היות התורה תורה אלהית מן השמים. Dass das „wenn wir mitzählen", nicht etwa einen Zweifel Chasdai's ausdrücken soll, beweist das כשנמנה בהם מציאותו. Er will blos sagen, ausser den sechs im voraufgehenden Traktate von ihm behandelten sind nur noch die beiden, die er als Fundamentalsätze nicht erst zu begründen brauche. Geradezu etwas undankbar möchten wir nennen, was Albo (Ikkar. 4, 29) zu Chasdai's Erklärung des Seelenwesens hinzufügt. Die Worte beginnen: ובעבור זה אמרו קצת החכמים וכו'. Als ob nicht gerade Chasdai derjenige gewesen wäre, der der Glorificirung des Wissens auf Kosten eines frommen Lebenswandels ein Ende gemacht, thut er das nochmals im eigenen

Namen und versucht eine sehr missrathene Verbesserung der Chasdaischen Definition von der Seele.

Uebrigens konnte es nicht fehlen, dass bei den vielen, freilich nicht immer wissenschaftlichen Gegnern, die Albo später fand, und die in ihrem fanatischen Eifer das ספר העקרים als ספר העוקרים verschrieen, die genannte Schwäche Albo's nicht unbemerkt und ungerügt blieb. So sagt Jakob ibn Chabib in En Jakob zu Megilla zu Anfange: עוד חשב (ר' יוסף אלבו) לגנוב לב התלמידים ולהראות להם כי הרבי חסדאי ז"ל הוא מסכים בצד מה אל כוונתו ובמקום הזה עשאו רבו ואלופו שכן היה באמת כפי מה שקבלנו מהדורות שעברו אולם מצינו בספרו זה דברים ערבים ונדבש מתיקים כתובים בספר אור ה' שיסד הרב ר"ח והוא אינו מזכיר דבר בשם אומרו אלא כמשנה את טעמו להעלימו כותב ההוא כאלו הוא מסיח לפי תומו. Aehnlichen Aeusserungen begegnen wir bei dem Verfasser des „Newe Schalom", Abraham Schalom, nnd Anderen.

Note II.

Chasdai nennt sich in der Vorrede seines Buches: אני חסדאי בר אברהם בר חסדאי בר יהודה בר חסדאי בר יהודה עמשאי (עמשי). Steinschneider hat schon auf den sonderbaren Fehler aufmerksam gemacht, den der Verf. des Kore Hadorot begeht, in עמשי einen Familiennamen zu sehen, statt darin die Abreviatur: על משכבם שלום יבוא zu erkennen. So bekommt auch der karäische Reisende, Samuel ben David (17. Jahrh.), dessen Reisebeschreibung vor kurzem von Jonas Gurland herausgegeben worden, den Namen „Jemschel".

Der Grossvater Chasdai's wird zweimal in den Responsen des Ribasch citirt. Nr. 186 heisst es: ומורי החכם הגדול הרב ר' חסדאי קרשקש ז"ל בפסקיו בגטין הבריע כדברי רבינו תם ז"ל. Die gleichen Worte finden sich Nr. 370, aus welchem Briefe für denjenigen, der noch eines Beweises bedarf, unzweideutig hervorgeht, dass es nicht unser Creskas sein kann, da R. Nissim zur Zeit dieses Briefes noch lebt, von unserem Chasdai aber um viele Jahre überlebt wird und im Or Adonai (III, 1, 8 u. sonst) als הגאון הרב רבינו נסים ע"ה angeführt wird.

Für das Interesse, das R. Nissim an philosophischen Materien nahm, sprechen die Anführungen aus seinem nicht vollendeten Pentateuchkommentare. So sagt Abrabanel (מפעלות אלהים 1, 3: ואמנם מאחרוני חכמי עמנו אנשים ראשי בני ישראל המה רבינו נסים בפירושו שהתחיל לעשות לתורה והר' חסדאי תלמידו לקחו בזה דרך אחרת ואמרו שכבר נוכל להאמין מבלי סתירת דבר מהתורה ונפלאותיה קדמות העולם לא שיהיה מהאל ית' על צד החיוב כדברי ארסטו כי אם שהיה העולם מאתו בכוונה ורצון אלא שלא כר ולא יסור מהיותו יתברך רוצה ומכוין בעולם וכו'.

Hier wird also R. Nissim als der Urheber der Ansicht be-

zeichnet, nach welcher der Glaube an die Entstehung der Welt in der Zeit zwar festzuhalten, aber nicht als fundamental anzusehen ist. Dasselbe berichtet uns Chasdai in seinem Namen. In gleicher Weise ist R. Nissim derjenige, der über die Prophetie, ob sie nämlich als übernatürlich oder als innerhalb der Schranken der natürlichen Entwickelung liegend anzusehen, seine besondere Meinung hat. Vergl. darüber die Darstellung im Texte.

Wie gut aber auch Isaac ben Scheschet in den gangbaren philosophischen Ansichten Bescheid weiss, geht aus mehreren Responsen, namentlich aus der klaren Auskunft über eine Gersonidische Ansicht im Resp. Nr. 118 hervor. Ein Gleiches erhellt aus Nr. 438 und 439.

Was die talmudische Autorität Chasdai's angeht, so dient Folgendes zur Bestätigung. Nach Nr. 372 der Responsensammlung des Ribasch wendet sich Chasdai Salomo an R. Nissim und Don Chasdai Creskas in Betreff talmudischer Materien. Ebenso kommt er als talmudische Autorität in Frage Nr. 331, Nr. 380, Nr. 395 und öfter. Das Gewicht, das Ribasch auf sein Urtheil legt, geht aus Worten wie Nr. 331 hervor: והראיתי תירוץ זה להחכם דון חסדאי נ״רו ואמר יישר. In ähnlicher Weise Nr. 447.

Der Streit um das Grossrabbinat in Frankreich, bei dem Chasdai und Isaac ben Scheschet als Schiedsrichter fungiren, wird behandelt in des Letzteren Resp. von Nr. 269—272. Vgl. die Darstellung dieses Streites bei Grätz, Geschichte der Juden Band 8. S. 40 ff.

Die Worte des Ribasch, in denen er einem befreundeten Jünger räth, in der Nähe Chasdai's zu bleiben, lauten: אף כי שם תהיה קרוב אל החכם השלם חסדאי נרו אשר נטע אהלו אפדנו סרקסטה יגתה מקרוב (siehe Nr. 287), obwohl der Zusammenhang die Erklärung empfiehlt, dass er nur um des Schutzes willen, den dieser ihm gewähren könne, dort bleibe. Aber auch in Nr. 290 ist von einem Schüler die Rede, der, weil Ribasch längere Zeit von Hause abwesend war, nach Saragossa geht, um unter Chasdai's Leitung den talmudischen Wissenschaften obzuliegen. Von den Schülern Chasdai's am bekanntesten sind drei, die auch bei der merkwürdigen Disputation zu Tortosa 1413 als betheiligt bezeichnet werden: 1) Der berühmte Joseph Albo. 2) R. Mathatias aus Saragossa (ר׳ מתתיהו היצהרי), der Mehreres geschrieben und von dessen Commentar zu Abot im Hechaluz (7. Jahrgang S. 94) eine Probe mitgetheilt ist, die ihn als treuen Schüler seines Lehrers kennzeichnet. Vgl. über ihn auch Grätz l. l. S. 417. 3) R. Serachia Halewi, der — charakteristisch genug für einen Jünger Chasdai's — Al-Gazali's Tehaphot al-falasifa in's Hebräische übersetzt und von dem gleichfalls ein ganzer Vortrag im Hechaluz abgedruckt ist, der in gar vielen seiner Wendungen an seinen Lehrer erinnert. Vgl. über ihn Steinschneider im אוצר נחמד Jahrgang 2. S. 231.

Ueber Chasdai's Lebensstellung und Ansehen siehe die Worte des Joseph Jabez in seinem אור החיים Cap. 12 angeführt bei Grätz l. l.: הרב בן חסדאי אשר גבה בשכלו על כל הפלוסופים אשר בזמנו אפילו חכמי אדום וישמעאל וכ"ש חכמי ישראל, וגדול לאלהיו היה כי קרא לאלהים ויענהו במקהלות רבבות עמים רבים ונתקדש השם על ידו ורבים מגדולי המלכות נתייהדו בלבם לאהוב למלכות אבי אביו של מלך ספרד והגדול שבכל יועציו כי בלעדיו לא ירים המלך את ידו לעשות קטנה או גדולה וחבר ספר קראו אור ה׳. Die Corruptel לאהוב bei Grätz verbessert in ואהוב.

Von der Einkerkerung Chasdai's in Verbindung mit seinem Lehrer und Anderen ist in Ribasch' Respp. Nrr. 373, 376, 377 die Rede. Die Zeit derselben wird von Grätz l. l. durch Herbeiziehung externer Quellen annähernd auf das Jahr 1378 bestimmt. Das muss uns genügen. Denn die nähere Bestimmung, die er von der Constatirung der Zeit, in welcher in Tudela eine Pest geherrscht habe, abhängig macht, beruht auf einem Versehen. Nr. 373 schreibt nämlich Ribasch an Chasdai Salomo nach Tudela Folgendes: וגם עלינו כזה וכזה עבר בהרק שעבר העלילונו ומסרונו למלכות לסבה קרובה לשלך שאל נא לתלמידים ויספרו לך אשר ראתה עינם ולזה לכתב מזהיר כזהר הרקיע הגיעני אז באותו פרק מאת כבודך לא יכלתי להשיב כי היה לבי בל עמי קראתי לרעיוני ואינם גם כי שמעתי יצאת את העיר להמלט על נפשך מ ד ב ר ב א פ ל י ה ל ו ך. Wer den Zusammenhang dieser Worte mit dem darauf Folgenden in's Auge fasst, findet, dass hier von keiner anderen Calamität die Rede ist als von Verleumdung, und dass die Worte: מדבר באפל יהלוך ein Wortspiel sind „vor dem Worte, das im Dunkeln schleicht". Dass übrigens Chasdai nebst seinem Lehrer und seinen Freunden wohl in optima forma freigesprochen worden, geht aus dem Worten des Ribasch hervor (Resp. 377): לרוב טרדות הקיפוני זה ההרק עם קצת מנכבדי הקהל אשר קמו עלינו מבני פריצי עמינו ומסרונו למלכות על לא חמס גם רוח אפינו משיח ה׳ מורינו נרו (ר"ן) נלכד בשחיתתם נתפש עד כה אשר עזרנו ויצאו (ויצאנו) נ ק י י ם.

Note III.

Das Verhalten Abrabanel's Chasdai und Joseph Albo gegenüber ist wohl einer Besprechung werth. Dass er im Tone gegen Chasdai rücksichtsvoller ist als gegen Albo, liegt an dem Rufe grösserer Frömmigkeit, in dem Chasdai stand. Aber als begeisterter Anhänger des Maimonides macht er entschieden auch gegen Chesdai Front. Uebrigens ist er der Einzige, der meines Wissens die im Texte besprochene Aehnlichkeit Chasdai's mit Algazali wenigstens in einem Punkte herausfindet. Die Stelle lautet (Pentateuchkommentar zu Genesis 18, 20): אבל ר׳ חסדאי השיב עליו (על הרלבג) דברים נכוחים . . . . . האמנם גם הוא חשב לרפאת המהלה הזאת עם מה שכתב אבוחמד בספרו באלהיות שהיו הדברים

אפשריים מצד עצמם ומחוייבים בבחינת סבותיהם ושהאל ית׳ ידע הדברים מצד חיוב הסבות לא מצד אפשרותם בעצמם, ונבהלתי מראות הרב החסיד הזה בורח מהשרף באש כפירת המפרשים ונופל בה באחרונה.

Unermüdlich ist A. aber namentlich in der Polemik gegen die Behauptung Chasdai's und Albo's, dass der Messiasglaube zwar ein richtiger Glaubenssatz sei, aber keine fundamentale Bedeutung habe. Mann thut dem edlen Manne gewiss kein Unrecht, wenn man diese Polemik beinahe wie eine oratio pro domo ansieht. Der Mann, der seine Schriften so gern mit den Worten beginnt: אמר יצחק בן לאדני שר וגדול בישראל אדון יהודה אברבנל משרש ישי בית הלחמי מזרע דוד נגיד ומצוה לאומי, kämpft für die Rechte des Hauses David mit der Wärme eines Mitgliedes dieses Hauses. Ganz diesem Thema gewidmet sind die Schriften: 1) ישועות משיחו; 2) משמיע ישועה; 3) מעייני הישועה. Für alle diese Bücher ist die Polemik gegen Chasdai und Albo das eigentlich Treibende und Veranlassende. Umfassender, weil für sämmtliche 13 von Maimonides aufgestellten und von Chasdai und Albo erschütterten Glaubensartikel, ist der Kampf im Buche ראש אמנה. Wir theilen eine der charakteristischsten Stellen aus der Vorrede Abrabanel's zu diesem seinem Buche mit, weil sie zugleich die aufregende Bedeutung uns kennen lehrt, welche Chasdai's Meinungen, durch Albo popularisirt, hervorgerufen. Abrabanel führt den Geist des Maimonides redend ein, als zur Polemik ihn anfeuernd: רוחו ונשמתו צועקים אלי מחיי עולם, בנים גדלתי ורוממתי אויבי כלם, הלא המה לחמו בלחמי לחם אבירים כפי אכלם שתו ביין מסכתי שאבו מים חיים ממקורי ברוך מקטנם ועם גדולם וידו אבן בי הממוני רדפוני שחקו עלי צעירים מה החלום הזה אשר חלם קמו עבדים באדוניהם מתפרצים נגשים אצים מכל מחצצים בעלי חצים שני אנשים עברים נצים אפרוחים או ביצים תלמידי הר״ נסים וכל הארץ נסו לקולם, ואתה בן אדם מה לך נרדם לרוחתי לשועתי אזעק אליך חמס אל ישוב דך נכלם והרק חנית על דבר כבוד שמי. Bald darauf fährt er fort: כי שמעתי אומרים משכילי עם יבינו לרבים נלכה אחרי מאהבינו חסדאי ואלבו ונשליכה ממנו עבותות משה איש האלהים נר מערבי לבי סהרהר סמר בשרי יראה ורעד יבוא בי כי טעמתי מעט דבש פנותיו ויער יסודותיו אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם חלבי, והמה אומרים נעקר עקריו נשרש שרשיו וכו׳.

Witzig und beissend ist auch eine Stelle gleich zu Anfange der Vorrede, deren Sinn aber nur klar wird, wenn man die Aufstellungen Chasdai's und Albo's im Gedächtnisse hat. Die Stelle Stelle lautet: זה יאמר שמעו נא המורים לתת חלק לשבעה וגם לשמנה שרשים המה הגבורים וזה יאמר בינו בוערים אלי ואלו בורות נשברים אין לנו חלק בנותרים זולתי שנים שלשה גרגרים על כן וכו׳. Die sieben oder acht Glaubenssätze sind die von Chasdai aufgestellten, da dieser sich ausdrückt, es gebe

deren 7, und wenn man noch den Glaubenssatz, dass die Lehre göttlichen Ursprunges sei, hinzufüge, 8. (Vgl. das in Note I von uns Mitgetheilte.) Noch herber bespricht er die Reduction der Glaubensartikel durch Albo, der nur שנים שלשה גרגרים übrig lasse. Die vielen Beschuldigungen, die Abrabanel sonst gegen Albo ausspricht, dass er sich nämlich oft Fremdes ohne Namensnennung aneignet, übergehen wir.

Note IV.

Die Zeit der Abfassung unseres Buches ist am Schlusse der Wiener Edition angegeben. Die Traktat III, Abschn. 8, Cap. 2 vorkommende Jahreszahl: שנת אלף מאות שלשים ושבעה לחרבן הבית ist bereits von Steinschneider in die richtige Zahl: שנת אלף שלש מאות וכו׳ verwandelt worden (s. die Mittheilung in Cassel's Cusari-Ausgabe, Einleitung S. XXV). Daselbst wird auch hervorgehoben, dass Prophiat Duran im Jahre 1397 Chasdai sein כלימת הגוים widmet, so dass also in keinem Falle Zakuto's Notiz, Chasdai sei 1380 gestorben, richtig sein könne, was freiauch ohnehin feststeht. Denkbar wäre hier eine Verwechselung Chasdai's mit seinem gleichnamigen Grossvater, den Ribasch als seinen Lehrer citirt.

Ausser den im Texte angegebenen Schriften Chasdai's ist noch im Hechaluz (7. Jahrg. S. 93) aus einem längeren handschriftlich vorhandenen Vortrage desselben, der mit den Worten beginnt: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, eine Stelle mitgetheilt, die im Geiste seines Hauptwerkes über die Philosophie jener Zeit sich verbreitet.

Wir theilen jetzt Behufs Rechtfertigung manches anderen im Texte Vorgebrachten die bezüglichen Stellen aus Johann Franz Pico's Buche „examen doctrinae vanitatis gentium" mit. Im Prooemium des Buches heisst es: „Sed quoniam nostrae quam nunc vivimus aetatis a prioribus seculis longe est aliena conditio — tunc enim omnia florebant dogmata philosophorum et diversae eorum familiae excolebantur, quae postea omnes cessisse Aristoteliae visae sunt — alia propterea mihi facta est laboris accessio, qui prioribus omnino non incubuit, ut quot libris contra alias egissem sectas, tot adversus Aristotelem agendum esse videretur .... Nam multitudo nostrae astatis philosophorum facile concederet, ante Aristotelem omnes aberravisse philosophos, a quo, etsi interdum ipse offendisset, explosi tamen illi antiquiores essent et ab eodem prorsus consummata philosophia, cujus certa plurimum dogmata et inconcessa invenirentur, adeo ut qui in ea quicquam moliretur, non secus haberetur ac si in ipsam philosophiae legem commisisset. Quae quidem multitudo, quam longe sit ab eo quod putat se consecutam, tribus ipsis libris poterit animadvertere pariterque deprehendere gentium auctores. Minervam

quae ab ipsis praeses sapientiae existimabatur esse cum innuptam dicerent si eo dicto significabant nulli a viro cognitam, non magnopere aberravisse, atque hac in re plerique nostro sibi poterunt labore cunsulere, quandoquidem poterunt didicisse, Aristotelem ipsum nec legem esse naturae, nec philosophiae ipsius doctrinaeque scitum, nec mundani senatusconsultum etc. . . . . Hunc antem laborem si calumnia deprehendero fruisse, libenter apponam lucro. Tamen abest ut laudem ex ipso speraverim, solo sc. conscientiae teste et aequis paucorum hominum judiciis plane contentus.

In der Schrift selbst heisst es (lib. 6, cap. 2): Falsum quoque et illud esse Hebraeus Hasdai contendit, quicquid ex accidenti movetur, quandoque necessario quiecere. Wie er über die Einwände Chasdai's gegen Aristoteles Lehre von der Bewegung auseinandersetzt, so citirt er ihn ibid. Capitel 3, um den Aristotelischen Zeitbegriff, Capitel 4, um den Aristotelischen Raumbegriff als unhaltbar nachzuweisen. Ebenso setzt er ibid. Cap. 6 die Chasdaische Polemik gegen Aristoteles Beweise für die Unmöglichkeit des leeren Raumes in's Klare. Endlich schliesst er noch mit einer allgemeinen Bemerkung über Chasdai das Capitel ab.

Wie Johann Franz Pico zu einer so genauen Bekanntschaft mit Chasdai's Buche gekommen — denn die Citate sind sehr treu — weiss ich nicht anzugeben. Dass er, selbst unter Voraussetzung, er sei ein trefflicher Hebräer gewesen, das Chasdaische Idiom sollte verstanden haben, ist kaum wahrscheinlich. Ebenso wenig ist von einer lateinischen Uebersetzung des Or Adonai etwas bekannt. Möglich, dass er auf mündlichem Wege den Inhalt des Buches in Erfahrung gebracht.

Druck von G. Kreysing in Leipzig

LIBRARY OF CONGRESS
0 029 809 534 8